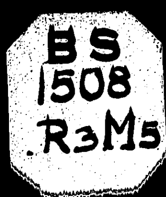

BS
1508
.R3M5

i

Studien

zur

israelitischen Religionsgeschichte

von

D. Johannes Meinhold
a. o. Professor der evangelischen Theologie

Band I:

Der heilige Rest

Teil I:

Elias Amos Hosea Jesaja

Bonn, 1903.
A. Marcus und E. Weber's Verlag.

Der hochwürdigen theologischen Fakultät

in Marburg

für die mir verliehene Doktorwürde

in Dankbarkeit gewidmet

Vorrede

Die folgenden Untersuchungen bilden eine Fortsetzung meiner Arbeit über die Jesajaerzählungen Jesaja 36—39, 1898. Ich wünschte, dass sie dieser schneller gefolgt wären. Verhältnisse, die abzuändern nicht in meiner Hand liegt, machten mir eine schnellere Fertigstellung unmöglich.

Die Ausführung über Elias war Ende November 1901, über Amos Mitte Februar, über Hosea Ende April, über Jesaja Mitte Juli 1902 abgeschlossen. Es sind ja einzelne, in sich geschlossene, wenn auch durch das Thema aufs engste verbundene Abhandlungen. Darum ging es an, sie für sich zu veröffentlichen. Ich hielt das auch für gut, weil ich nicht absehen kann, wann meine Untersuchungen über den „heiligen Rest" ihren Abschluss erreichen werden.

Das Manuskript gelangte, nach einer letztmaligen Durchsicht im September, am 1. Oktober v. J. in die Hände des Herrn Verlegers. Was mir seitdem von Arbeiten, die den von mir behandelten Gegenstand betreffen, zu Gesicht kam, konnte nur noch beim Lesen der Korrektur für die Anmerkungen benutzt werden.

Die Studien bei dieser Arbeit haben mich in der schon länger gehegten Überzeugung bestärkt, dass wir nicht im stande sind, auch wol nie sein werden, eine Geschichte Israels zu schreiben, welche diesen Namen mit Recht verdiente. Je glänzender die Arbeiten auf diesem Gebiete sind, desto deutlicher zeigt sich in ihnen, dass die künstlerische Phantasie gar zu viel Raum für ihre Tätigkeit hat, oft genug hergeben muss, was uns die überkommenen Quellen verschweigen. Wer die Spärlichkeit unserer Nachrichten und die klägliche Beschaffenheit der so sparsam fliessenden Quellen ins Auge fasst, wird mir zustimmen müssen. Diese Erwä-

gungen haben mich bestimmt, den Herrn Verleger zu bitten, mich von dem vor längerer Zeit abgeschlossenen Vertrag betreffend eine von mir zu schreibende „Geschichte Israels“ zu entbinden. Er ist darauf in liebenswürdiger Weise eingegangen und hat dafür den Verlag meiner „Studien“ übernommen.

Wie die Sachen zur Zeit liegen, muss ich darauf gefasst sein, dass ich den einen als zu konservativ, zu sehr zurückgeblieben, den anderen als nicht konservativ genug erscheine; daneben hoffe ich, und darauf kommt es mir allein an, dass ich der Forschung an einigen Punkten gesunde Anregung bieten werde. Es würde mich von Herzen freuen, wenn es mir gelungen wäre, auch nur hier und da das Bild der grossen prophetischen Männer zutreffender zu erfassen und zu zeichnen, als es bisher gelungen war.

Herrn Kollegen Lietzmann und Herrn stud theol. Alfred Neumann hierselbst bin ich für das Mitlesen der Korrekturen zu grossem Danke verpflichtet.

Bonn, den 8. Februar 1903

Der Verfasser

Inhalt

Abkürzungen

Z. at. W. = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
Z. Ass. = Zeitschrift für Assyriologie
Ges-Buhl = Wilhelm Gesenius' hebräisches Handwörterbuch, 13. Auflage, 1899
G. K. = Gesenius-Kautzsch, hebräische Grammatik, 27. Auflage, 1902
Theol. Lit.-Zt. = Theologische Literaturzeitung von Schürer
D. Lt.-Zt. = Deutsche Literaturzeitung
Di. = Dillmann, der Prophet Jesaja, 5. Auflage
Di-Ki. = derselbe, 6. Auflage
Du. = Duhm, das Buch Jesaja [1] 1892, [2] 1902
Mt. = Marti, das Buch Jesaja 1900
KAT[3] = Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Auflage, Teil I von Hugo Winckler
KIB = Schraders Keilinschriftliche Bibliothek, 1889 ff.
Winckler, GVI = Geschichte des Volkes Israel
Stade, GVI = Geschichte des Volkes Israel

Es ist bekannt, dass der „Rest“ (שארית, שאר) die „Entronnenen“ (פלטה), die „Uebriggebliebenen“ (נשארים) u. s. w. in den Schriften des alten Testaments eine grosse Rolle spielen. Es bedarf demnach keiner weiteren Begründung für eine Arbeit, welche es sich zur Aufgabe gestellt hat, der Entstehung, Bedeutung und Geschichte des Begriffs שאר genauer nachzugehen.

Die Notwendigkeit einer zusammenhängenden Untersuchung über diesen Gegenstand springt schon daraus hervor, dass in Kommentaren und Theologieen aus dem Vorkommen der obengenannten Ausdrücke und der mit ihnen gegebenen Gedanken weitgehende Schlüsse bezüglich der Entstehungszeit mancher Verse und Abschnitte der hebräischen Literatur gezogen werden[1]), als ob man über den Begriff selbst und seine Entstehung vollkommen im klaren wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Folgende Ausführungen wollen versuchen, die für solche Behauptungen nötige feste Grundlage zu schaffen.

---

1) Vgl. nur Duhm, Jesaja [1]. S. 30, 78, 172. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, S. 52. Marti, Jesaja 1900. S. 48, 69, 106, 204 u. a. a.

Elias

Man hat wol gemeint, dass Elias zuerst die Erkenntnis eines Israel κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα aufgegangen sei, insofern die Nichtbeteiligung am Baalcult, d. h. die Treue gegen Jahve, den Gott der Väter, allein die Rettung vor dem Schwert des eifrigen Jahve bringen werde. Die 7000, die ihre Kniee vor Baal nicht beugten, erscheinen als das eigentliche Israel, als der heilige Rest[1]). Elias soll nicht bloss das Königtum als solches, sondern auch die Nation als solche bekämpft haben, freilich ohne dass er davon ein klares Bewusstsein besass[2]). Nicht die Zugehörigkeit zu dem Volke Israels, welches dann als solches eben nicht mehr einfach Volk Jahves ist, sondern die alleinige Verehrung Jahves sichert Rettung und Erhaltung, wobei allerdings selbstverständlich ist, dass diese Verehrer eben Israel angehören. Wenn das Volk in die Hände seiner Feinde fällt, so ist das nicht eine Niederlage zugleich Jahves, vielmehr kann es auch als Ausfluss des Zornes Jahves über sein abtrünniges Volk gelten.

Es soll hier ununtersucht bleiben, ob nicht auch vorher schon dergleichen Gedanken in Israel vorhanden waren. Ist es sicher, dass auch in früherer Zeit Jahve der Herr des Rechts war und dessen, was man für Recht hielt, so wird eben Verletzung des Rechts göttlichen Zorn gewirkt haben, und die Verkünder und Dolmetscher seines Zornes waren seine Propheten; so wenigstens hören wir bezüglich der Zeit Davids, und man hat Grund, jenen Berichten (2 Sam. 12. 21 und 24) zu trauen. Allerdings handelt es sich hier nicht um auswärtige Feinde:

---

1) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[1]. 1894. S. 54 Anm.; in den späteren Auflagen getilgt.

2) Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2]. 1899. S. 178.

es ist Jahves Hand selbst (21 u. 24), oder innere Feinde[1]), die hier als strafend in Betracht kommen. Aber es kann von vornherein nicht für ausgeschlossen gelten, dass auch eine Besiegung durch fremde Feinde als Ausfluss göttlicher Missstimmung zu verstehen war. Es wird seit Wellhausen als Hauptverdienst der Propheten in Anspruch genommen, dass sie, bevor Assur den Untergang brachte, es aussprachen: „Jahve selbst ist es, der sein Volk zu Grunde richtet.“ Sie sollen dadurch bewirkt haben, dass Israels Gott nicht mit in den Fall des israelitischen Staatswesens verwickelt wurde. Aber es fragt sich, ob diese den „Schriftpropheten“ zugeschriebene Erkenntnis wirklich so neu und wirklich so bedeutungsvoll war. Man braucht ja nur an den Cyruscylinder zu erinnern, in dem die babylonische Priesterschaft — denn sie und nicht Cyrus wird die Inschrift verfasst haben[2]) — den Fall Babels und den Uebergang der Herrschaft von Nabunâid auf Cyrus aus dem über kultische Sünden entflammten Zorn des Marduk herleitet, um zu erkennen, dass wol weniger die Erklärung des Reichsuntergangs und des Sieges der fremden Eroberer aus dem Zorn der einheimischen Gottheit, als die Begründung dieses Zornes in sittlichen, nicht kultischen Vergehen das Eigentümliche und Grosse des israelitischen Prophetismus ausmacht. Damit aber hängt die ganze Frage nach dem „Rest“ eng zusammen.

Denn dass Jahve, der Herr der sittlichen Weltordnung, die Mitglieder seines Volkes, die sich von Herzen dieser sittlichen Weltordnung unterwerfen und den auf das sittliche, nicht aber auf das kultische Gebiet sich beziehenden Willen Gottes erfüllen, nicht mit in den Untergang des Volks und Staats verflechten werde und könne — das ist doch der Gedanke, der dem „Rest“ bei den Propheten zu Grunde liegt.

War nun Elias einer dieser Propheten? Die Frage wird meist bejaht. Und wenn man zögert, die in 1 Kön. 19 niedergelegten Gedanken, die uns doch Sage und nicht Geschichte bieten sollen[3]), Elias selbst zuzuschreiben, enthält dann wenig-

1) So ist doch 2 Sam. 12 10 zu verstehen. Aber wahrscheinlich sind die Verse 10—12 Einsatz.

2) Vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte 1887. S. 22.

3) Vgl. z. B. Benzinger, die Bücher der Könige 1899 S. 106. S. 117.

stens diese Sage den echt prophetischen Gedanken vom Rest und ist sie und ihre Formulierung in die Zeit vor Amos zu setzen, so dass wir hier auf jeden Fall zum ersten Male dem „Rest“ begegnen?

Es ist zuerst nötig, die Frage nach der Entstehungszeit der Quelle genauer ins Auge zu fassen. Die Quelle, so glaubt man wol, trete uns 1 K. 17—19. 21 entgegen. Diese Kapitel sollen einem Werk über den Propheten Elias entstammen, in dem er als der „eigentliche geistliche Leiter des Volkes vor Augen gestellt werde“ (Benz.). Man ist ferner bereit, auch in 2 K. 1 in dem Bericht von des Ahasja Krankheit und seiner Sendung zum Tempel des philistäischen Baal-Zebub, sowie des Elias plötzlicher Erscheinung und Strafrede (1–4, 17 a Benz. 1–8, 17 a Kittel) Reste dieser Schrift zu finden, ja auch anzunehmen, dass ein älterer Bericht über des Elias Ende, der dann den Schluss des Werkes bildete, durch den uns jetzt vorliegenden, zu den Elisageschichten gehörigen Abschnitt verdrängt ward (2 K. 2 1–18 Benz. S. 106).

Wenn das ganze Interesse sich auf die Persönlichkeit des Elias richtete, so wäre der allerdings sehr eindrucksvolle, aber doch abgerissene Anfang[1]) recht verwunderlich. Anderswo pflegen doch älteren Quellen, die nur von den Taten der Helden erzählen, die jüngeren Geburtsgeschichten zuzuwachsen[2]). Jedenfalls wären schwerlich wesentliche Stücke, falls sie nicht etwas dem späteren religiösen Empfinden Anstössiges enthielten, und das ist hier doch wol kaum der Fall gewesen, so leichter Hand beseitigt worden. Aber das Thema dieser ganzen Abschnitte ist nicht: ‘Elias’, sondern ‘der Kampf Jahves gegen den tyrischen Baal und Jahves Sieg über Baal’, wie das Kuenen auch schon richtig empfunden hat[3]); wir können den Anfang der Eliaserzählung nach 1 K. 16 32 ff entbehren; er mag von der Herrichtung des Baaltempels und -kultes, von einem sich dagegen wendenden Auftreten der Jahvepropheten, die dafür verfolgt wurden (18 13), und einem öffentlichen volks-

1) Vgl. Bleek-Wellhausen 4. S. 245.

2) Wellhausen, Prol. 2. 283. Budde, Richter und Samuel. 1890. S. 131.

3) Kuenen, Historisch-kritische Einleitung 2. 1890. I. 2. S. 78.

erregenden (18 10, 17) Tun des Elias, der vielleicht an der Spitze jener Propheten dem Könige und seiner Frau Widerstand leistete, Bericht erstattet haben. Den Schluss dieses Berichts bildet wol 17 1, wo der vielleicht Samarien verlassende Prophet mit einem furchtbaren Drohwort von dannen geht. Dies Drohwort richtet sich gegen Ahab und ist die Antwort auf die Errichtung des Baaldienstes[1]. Die Dürre, die Jahve verhängt, beweist, dass er und nicht Baal Macht über das Land hat, und die Totenerweckung zeigt auch einer Nicht-israelitin, dass Jahve sich den Elias zu seinem Propheten und Vertreter erwählt hat. Als solcher erscheint er auch C. 18. Das Gottesgericht, welches gegen die Baalspfaffen entscheidet, bringt Elias den vollen Sieg über die Baalpriester, Jahve den Triumph über Baal. Das Volk fällt dem Elias zu (V. 39) und giebt der Rückkehr zu Jahve Ausdruck durch die Schlachtung der Baalspfaffen[2] (V. 40).

Zugleich wird dem Ahab durch die Weissagung des Regens und durch ihre Erfüllung deutlich kundgetan, dass das Zurückhalten und Geben desselben in Jahves Hand liegt, und dass Elias, der von Jahve ergriffen vor seinem Wagen in wildem Laufe daherrast, seines Gottes begeisterter Prophet ist.

Die Hoffnung, damit den endgiltigen Sieg über Baal und seine Propheten errungen zu haben, täuscht. Izebel schwört Rache, und Elias muss, seiner Meinung nach als einziger und letzter Jahveprophet, fliehen. Er verzweifelt an seinem Erfolge und wünscht sich darum den Tod. Baal hat den Sieg errungen, sich damit zum Herrn von Kanaan gemacht, während Jahve auf seinem alten Sitz, dem Horeb, zu finden ist, wohin er sich zurückzog. Aber wenn Elias glaubt, dass Jahve den Kampf um den Besitz Kanaans als aussichtslos aufgegeben habe und ebenso am Siege verzweifle wie sein Prophet, so irrt er sich gründlich. Er, der über dem Sturm, Erdbeben und Blitz steht, hat doch auch wol die Macht, sich in Israel mit blutigem

---

1) Es liegt darum nicht nahe, mit Rösch, Studien und Krit. 1892. S. 553, die Worte לך מזה 17,3 als den Befehl, seinen Heimatsort zu verlassen, zu verstehen. Würde dann קדמה passen?

2) Ich lese mit Wellhausen (Bleek-Wellhausen [4]. S. 246) V. 40: ויורדם אל נחל קישון וישחטם.

Ernst durchzusetzen. Der „eifrige“ Gott tadelt den Elias wegen seines Kleinmuts und reizt ihn zu neuem blutigen Vorgehen, welches nur die Fortsetzung der C. 18 berichteten Handlungsweise ist. Jahve wird sich als Sieger erweisen, sofern er das ganze Volk, welches bis auf 7000 zu Baal abfiel, dahinrafft. Bemerkenswert ist, dass das Vergehen rein kultischer Art ist. Sie haben Jahves Altäre niedergerissen, seinen Kultus und dessen Vertreter beseitigt, dafür den Baal an die Stelle gesetzt, dem man in Kniebeugung und Darbringung des Huldigungskusses Anbetung weiht ($19_{14, 18}$). Wer sich diesem Kult nicht weihte, sondern bei Jahve blieb, ihn weiter — kultisch — verehrte, wird dafür von Jahves Gericht verschont werden.

Die Nöte, die in der Folge über Israel hereinbrachen, erscheinen demnach als die Wirkung des Abfalles von Jahve. Er, der eifrige Gott, setzt sich in blutiger Aeusserung seines Zorns durch. Er lässt den Hazael durch Elias zum König von Syrien und damit zum Rächer Jahves an Israel salben. Er bestimmt Jehu zum König über Israel und zum Vertilger der noch übrigen Baalsanbeter. Elisa aber, zum Nachfolger des Elias und Führer der Jahvegetreuen ernannt, soll dann die Nachlese halten. Es darf doch wol mit Sicherheit angenommen werden, dass Hazael ebenso wie Jehu auch in dieser Quelle als Usurpator gemeint ist[1]) und weiter, dass der Verfasser die Bedrängung durch Hazael vor den Thronraub des Jehu und die damit verbundene Vernichtung der Baalsdiener gesetzt hat, und dass er n a c h diesem eine schwere Heimsuchung Israels durch Elisa annahm. Desgleichen drängt sich die Vermutung auf, dass die Quelle, worauf ja schon das וילך משם (19_{19}) weist, vor der Berufung des Elisa die Salbung des Hazael und Jehu gebracht hat. Das ist im Hinblick auf 2 Kön. 8_7 ff, 9_1 ff gestrichen worden. Ueber diese allgemein angenommene Ansicht hinaus möchte ich es aber auch für wahrscheinlich halten nicht nur, dass in der Quelle von der Tätigkeit des Elias, der hier ja schon seinen Nachfolger weihen soll, nicht mehr viel berichtet sein wird[2]),

---

1) Desgl. 2 K. 8_7 ff gegen Winkler, Alttest. Untersuchungen 65.
2) So auch Gunkel, Preuss. Jahrbb. 1897. B. 27 S. 18 ff.

sondern auch, dass uns von der Verwüstung Israels durch Hazael, seiner Heimsuchung durch Jehu und Elisa geredet wurde und zwar als von einem Gericht über die Baalsdiener. Die Erzählung von Hazael ist aus dieser Quelle nicht erhalten. 2 K. 8_{7}ff ist es Elisa, der ihn zum Thronraub ermuntert. Auch erscheint in der Folge, was geschichtlich zutreffender ist (z. B. 2 K. 10_{32}), die Bedrängung durch Hazael als hauptsächlich in, nicht vor die Regierung des Jehu fallend. Diesen Notizen hat der betreffende Abschnitt aus unserer Quelle weichen müssen. Desgleichen wird Elisa nicht sowol als des Volkes Feind, sondern als sein Helfer und Beschützer geschildert. Gerade gegen die Syrer ist er „Israels Wagen und Reiter" (2 K. 13_{14}; 6_{8} ff). Und wenn er auch gegen das Haus des Ahab ablehnend ist (2 K. 3_{13}; 6_{32}f? 8_{1}ff), so ist doch das Verhältnis zwischen ihm und dem König Joas z. B. ein gutes (2 K. 13_{14}f). Eine solche Charakterisierung passt schlecht zu der Rolle des Volksverderbers Elisa, wie er nach 1 K. 19_{17} zu erwarten ist. Der Elisa dieser Quelle hat dem uns bekannten Platz gemacht. Jener tötet, dieser schützt. Uebrigens wird ihn jene Quelle kaum mit dem Schwert tötend geschildert haben, wie ja wol vom vernichtenden Schwert des Hazael, des Jehu, aber nicht des Elisa geredet wird. Man denkt wol besser an Verhängung etwa von Seuchen, Hungersnot u. s. w. Tatsächlich schimmert auch so etwas noch 2 K. 6_{24}ff. durch, wie Benzinger scharfsinnig vermutet hat. Der israelitische König vernimmt, dass hungernde Weiber ihre eigenen Kinder schlachten. Da schwört er, dass er dem Elisa das Haupt vor die Füsse legen werde. Dieser muss also schuld an der Not sein. Die übrigen Erzählungen geben zu der Spannung zwischen Elisa und dem Könige keinen Anlass an. Im Gegenteil, da erscheint er gerade als Schutz und Hort von Volk und König. Es wird also, was hier nur angedeutet[1]) ist und in der Folge mit der Erzählung von der Belagerung Samariens und der dadurch bewirkten Hungersnot verschmolzen

---

1) Es soll hiermit nicht gesagt sein, dass in 2 K. 6_{24}ff noch Reste der Eliasquelle stecken. Möglich ists. Geht der בן המרצח etwa auf diese Quelle zurück, so ist dann natürlich nur an Jehu oder Joahaz zu denken, nicht an Ahab (Benz.) oder Joram (Wellh.), da ja Elisa nach Jehu auftreten soll.

wurde, in unserer Quelle ausführlicher berichtet worden sein. Sie wird zuerst von der durch Hazael herbeigeführten syrischen Bedrängnis, darnach von dem Blutbad des Jehu und endlich von einer die letzte Kraft des Volkes brechenden, durch Elisa bewirkten, Hungersnot erzählt haben.

Von alle dem ist nur der Bericht über das Blutbad, welches Jehu anrichtete, noch erhalten. Wir finden den Abschnitt 2 K. 9 f. Er gehört m. E. dem Verfasser von 1 K. 19. Schon Wellhausen hat bemerkt[1]), dass 2 K. 9. 10 den „ideellen Abschluss" von C. 19, nämlich den „definitiven Triumph Jahves und des Propheten über Baal, König und Volk" bietet. Allerdings lässt er sich durch Widersprüche zwischen 1 K. 21, einem Kapitel, das er, wie auch Benzinger und Kittel tun, der Quelle C. 17—19 zuteilt, und 2 K. 9 f, sowie durch sprachliche Anklänge von 2 K. 9 f an 1 K. 20. 22 bestimmen, den Abschnitt der sogenannten geschichtlichen Quelle zuzuweisen, aus der nach ihm 1 K. 20. 22 2 K. 3; 6 24—7 20 entstammen. Vor allem scheint für Wellhausen zu sprechen, dass hier Elisa den Jehu salbt, während das in der prophetischen Quelle von Elias erzählt worden sein muss. Zunächst nun hat Benzinger[2]) trotz Kittel siegreich nachgewiesen, dass die Einleitung mit dem Bericht über des

1) Bleek-Wellhausen, Einleitung ins A. T. [4]. S. 247.

2) 2 K. 9 2 14 heisst Jehu בן יהושפט בן נמשי, während er 1 K. 19 16; 2 K 9 20; 2 Chr. 22 7 בן נמשי ist. Die Auskunft, dass Nimschi sein Grossvater war (Benz., Kittel, Buhl-Gesenius [13]), zeigt, wie die Harmonisierungssucht auch noch kritischen Theologen im Blut liegt. Wer mit Kittel 9 1 ff. nicht von 14 ff. löst, ist ja zu dieser Erklärung genötigt und wird mit ihm in 'Nimschi' den Mann sehen, 'der das vorher unbekannte Geschlecht zu einer gewissen Bedeutung erhob'. Aber dann wird es immer auffällig bleiben, dass Jehu sonst stets בן נמשי und nur hier בן יהושפט genannt wird. Vielmehr weist die verschiedene Benennung wol auf verschiedene Berichterstattung. 2 K. 9 14 ff ist er wie auch 1 K. 19 16 des Nimschi Sohn und auch das führt wol auf Zugehörigkeit zur selben Quelle; 2 K. 9 1 wird er, der im Namen Jahves das Gericht an dem Hause Omri vollzieht, zum Sohn eines 'Gott richtet' gemacht. Der Chronist (2 Chr. 22 8) gebraucht auch den Ausdruck השפט von seinem Kampf. Das בן נמשי 2 K. 9 2 wird dann wol auf die ausgleichende Tätigkeit der Redaction zurückgeführt und als Einsatz aufgefasst werden müssen. Die Umstellung בן נמשי בן יהושפט in LXX giebt schwerlich den ursprünglichen Text.

Jehu Salbung (2 K. 9_{1-13}) nicht zu der Erzählung von dem Sturz derOmriden gehört; diese beginnt nach ihm erst 2 K. 9_{16}. Die sprachlichen Berührungen schrumpfen schliesslich, nach Ausscheidung von 9_{1-13} und nach Verweisung von 6_{24}—7_{20} aus der geschichtlichen Quelle (so mit Recht Benzinger), welcher Wellhausen auch diesen Abschnitt zuerteilt, auf den Ausdruck הפך ידיו 9_{23}; 22_{34} תפש חי 10_{14}; 20_{18}· zusammen, was nicht viel besagen will. Dagegen ist die in 9_{16}ff. waltende Stimmung der 1 K. 20. 22 vorherrschenden geradezu entgegengesetzt. Dort erscheint der Held Ahab als eine grosse, edle, tapfere, durchaus nicht Jahve feindliche Persönlichkeit. Hier wird doch mit einem „gewissen Wolgefallen“ (Benz. S. 148) der Sturz dieses Hauses und damit des Baalsdienstes in Israel berichtet[1]). Ja, das Tun des Jehu steht durchaus unter dem 1 Kön. 19 gegebenen Gesichtspunkt.

Auch Izebel, die ja 1 K. 17—19 eine bedeutsame Rolle spielt, tritt hier wieder hervor. 1 K. 20. 22 wird sie dagegen überhaupt nicht erwähnt. Sie ist in die נשים (1 K. $20_{5\ 7}$) mit einbegriffen, welche Ahab bereit war, neben seinem Vermögen und seinen Kindern dem syrischen Könige auszuliefern. Für die ‘geschichtliche’ Quelle ist sie eben eine der נשים Ahabs, durch deren Dahingabe der König eine längere Belagerung und Bestrafung Samariens abzuwenden hofft. Das ganze Interesse haftet an der Person des heldenhaften Königs, neben der Izebel weiter gar nicht in Betracht kommt, wie das einer der vielen Haremsdamen auch nicht geziemt. Dagegen ist sie 1 K. 17—19 die treibende Kraft im Vorgehen des Ahab, den sie vollständig beherrscht. Schwerlich konnte im Sinne dieser Quelle Ahab so einfach über Leib und Leben

1) Ich kann es durchaus nicht finden, dass hier ein „Freund des Ahabhauses“ redet, der die Taten Jehus in das möglichst ungünstige Licht stellt (Kittel S. 228), noch auch (Wellhausen bei Bleek[4] S. 252), dass in dieser rein sachlichen Darstellung die „noch lange fortlebende Teilnahme des Volkes an dem schaurigen Untergange“ der Dynastie Omri deutlich zum Ausdruck kommt. Der selbstverschuldete von Gott verhängte Sturz der Dynastie wird hier berichtet. Damit ist nicht gegeben, dass der Verfasser ein Jehu wohlgesinnter Mann war, ebenso wenig, dass er Teilnahme für Joram erwecken wollte.

der Izebel verfügen, wie er es doch nach 1 K. 20 5, 7 tut. Sie ist die Seele des Baaldienstes. Als solche erscheint sie aber nicht blos 1 K. 17—19, sondern auch 2 K. 9 22. Denn die זנונים und כשפים der Izebel sind hier doch wol nicht mit Benzinger (z. d. St.) als allgemeine Schimpfworte zu verstehn, sondern als Hindeutung auf den Baalkult, der natürlich für den Jahveverehrer כשפים ist, und auf die mit ihm verbundenen זנונים, die zu Ehren des Baal stattfanden (Kittel). So lange der Kult dauert, dauern ihre זנונים und כשפים; so lange kann in Israel kein Friede sein. Die Rache, die Jahve für die Baalsverehrer, d. h. doch ‘vor allem für das götzendienerische Königshaus’[1]) in Aussicht stellt, muss also besonders Izebel treffen.

Mit Izebel ist somit das Bestehen des Baaldienstes innigst verknüpft. Das ist ja auch 2 K. 9 f der Fall, insofern zuerst Izebel, darnach die Baalsverehrer insgesamt getötet werden. Damit ist dann der Sieg Jahves über Baal offen entschieden. Das leidenschaftliche Weib, von dem wir 1 K. 18 f. hören, hier tritt es uns wieder entgegen, nur dass sich ihr Hass jetzt in die Form von Hohn und Verachtung kleidet. Hierin stellt sich also 2 K. 9 f. zu 1 K. 17—19, nicht zu 1 K. 20. 22. Die Verknüpfung endlich vom Untergang der Omriden mit dem Baalkult, der so charakteristisch für 1 K. 19 wie 2 K. 9 f. ist, lässt sich mit dem Bilde 1 K. 22 nicht vereinigen. Denn da herrscht doch in keiner Weise Baalkult. 400 Jahvepropheten hat Ahab ausser dem Micha zur Verfügung, mit denen er augenscheinlich gut steht, so dass sie ihm Gutes weissagen. Und wenn auch der Gegensatz des Königs zu dem Unglücksraben Micha vielleicht seinen Grund in der Errichtung eines Baaltempels und -kultes zu Samarien haben mag — wir wissen es nicht —, so kann doch der Baalkult keinesfalls solchen Umfang angenommen haben, wie es nach 1 K. 17—19, 2 K. 9 f scheinen soll. Jedenfalls wird der Tod Ahabs in keiner Weise mit seiner Baalsverehrung begründet, wie ja ein Jahveprophet Ṣidḳia den Micha schlägt, weil dieser behauptet, nur er sei im Besitz des göttlichen Geistes. Ṣidḳia aber steht auf Seite des Ahab. Dass Ahab den Krieg gegen Aram, der ihm den Tod brachte, selbst begann, war ein von Gott

1) Wellhausen, Prolegomena ^{2} S. 304.

verhängtes Geschehnis, zu dem Jahve selbst durch Täuschung seiner eigenen נביאים mitwirkte. Ein Grund wird nicht angegeben. Er kann in irgend einer Sünde des Ahab, kann aber auch nach antiker Anschauung in einer den Menschen unbegreiflichen Laune Jahves gefunden werden. Es mag sein, dass die namentliche Hervorhebung des Elias durch Jehu (2 K. 9 $_{36}$ b; 10 $_{10}$ b) auf redactionellen Eingriff zurückgeht (Wellhausen-Bleek [4]. S. 252 u. a. a.): jedenfalls trifft doch der Redactor den Sinn der Quelle. Es ist ein Wort des Elias gemeint. In den Abschnitten 1 K. 20. 22 erscheinen viele Jahvepropheten: Elias fehlt. Seine Rolle spielt hier Micha ben Jimla. Auf Elisa aber, der doch nach 2 K. 9 $_{1}$ dem Jehu den Antrieb zu seinem Tun gegeben haben soll, wird 9 $_{16}$ ff. mit keinem Wort hingewiesen, was verwunderlich wäre, wenn er und nicht Elias (1 K. 19 $_{16}$) dem Jehu zu seinem Werk die göttliche Weihe gab. Im Hinblick auf 1 K. 19 $_{16}$ verstünde sich übrigens die wiederholte Berufung des Jehu auf Elias vortrefflich. Spielt etwa auf diese Stelle 2 K. 10 $_{17}$ $^{a\ b}$ an? Es handelt sich hier um ein Wort Jahves an Elias, nicht durch (ביד) Elias an Ahab. Hier redet der Verfasser der Quelle, nicht ein Ergänzer von Elias. Die wunderbare Erzählungskunst endlich, die sich 2 K. 9 f offenbart, die dramatische Lebendigkeit, die Zeichnung der einzelnen Personen nicht durch Schilderung ihrer Charaktereigenschaften, sondern durch Vorführung ihres Tuns, alles das verrät einen Meister der Darstellung, wie wir ihn der Art in 1 K. 17—19, nicht aber 20. 22 bewundern. 2 K. 9 f. kann sich 1 K. 17—19 durchaus ebenbürtig zur Seite stellen, während 1 K. 20. 22 den Vergleich mit 2 K. 9 f ebensowenig wie den mit 1 K. 17—19 aushält. Nach alle dem scheint mir 2 K. 9 f nicht ein Abschnitt der in 1 K. 20. 22 fliessenden geschichtlichen, sondern vielmehr der in 1 K. 17—19 vorliegenden prophetischen Quelle zu sein[1]).

1) Man kann gegen die Zuteilung von 2 K. 9 f zu 1 K. 17—19 kaum geltend machen, dass dann dieselbe Quelle 2 mal die Hinschlachtung der Baalspropheten berichte (1 K. 18; 2 K. 9 f). Es soll, so sagt man (Gunkel a. a. O. S. 30), 1 K. 18 ein Abklatsch des älteren Abschnittes 2 K. 9 f. sein. Einmal könnten die Baalspropheten nur geschlachtet sein; einmal kann natürlich ein Verfasser nur ihre Schlachtung erzählt haben. Aber es handelt sich 2 K. 9 f. gar nicht um die Schlachtung der Baalspropheten, sondern der Baals-

Allerdings kann dann 1 K. 21 nicht der prophetischen Eliasquelle (1 K. 17—19) entstammen. Denn dass 1 K. 21 von

---

verehrer überhaupt. Sie sollen durch die Baalspriester und -propheten, die natürlich als vorhanden angenommen werden, so lange eben der Baaltempel und -kult besteht, nach Samarien zu einem grossen Baalsfest berufen werden, um mit den Berufern zu Grunde zu gehen. Es entspricht also 2 K. 9 f genau der Drohung in 1 K. 19 17, dass durch Jehus Schwert den Baalverehrern böse mitgespielt werden solle. C. 19 aber ist natürlich von C. 18 nicht zu trennen. Mag sein, dass C. 18 von einer Hinschlachtung aller Baalspropheten zu verstehen ist, obwol der Text das nicht geradezu sagt, so dass in der Erwähnung der Baalspropheten 2 K. 10 19 ein kleiner Widerspruch gefunden werden könnte. Immerhin darf man auf solche leichten Widersprüche innerhalb sagenhafter Erzählungen nicht so viel Gewicht legen, wie jetzt vielfach von den Kritikern geschieht. Sonst könnte man z. B. auch behaupten, C. 19 gehöre zu einer anderen Quelle wie C. 18, was doch sicher falsch wäre. C. 18 sagt Obadja, des Königs Hausminister, dem Elias, er habe 100 Jahvepropheten heimlich ernährt und gerettet. Die Verfolgung des Elias durch Izebel, seine Flucht zum Horeb schliesst sich unmittelbar an die Tat auf dem Karmel an (19 1 f). Für eine Tötung jener verborgenen Propheten, von deren Existenz vielleicht Izebel gar nicht einmal weiss, während sie dem Elias doch bekannt ist, bleibt gar kein Raum. Und doch klagt Elias, er sei der einzige aller Jahvepropheten, der dem Tode entronnen sei.

Auch das zweite Bedenken Gunkels, dass nämlich nach 1 K. 19 sich nur 7000 dem Baal nicht gebeugt haben sollen, während 2 K. 9 f doch nur eine kleine Minorität von Baalsverehrern erscheine, kann darum nicht viel besagen, selbst wenn man nicht in Anrechnung setzt, dass ja nach unserer Quelle schon das Gericht Hazaels über die Baal verehrenden Israeliten voranging.

Schwerwiegender erscheint ein anderer Einwurf. Nach C. 19 lässt doch die Sage glauben, dass die tiefe Demütigung Israels durch Hazael vor dem Thronraub des Jehu stattfand. Hier aber (2 K. 9 f.) erscheint Israel nicht als der verlierende, sondern gewinnende Teil. Ramot Gilead, das zu Ahabs Zeit noch syrisch war (1 K. 22 1), ist in Israels Besitz. Die Syrer versuchen es zu erobern. Und bei diesen Kämpfen wird der König Joram verwundet. Er geht zur Ausheilung seiner Wunde nach Jizreel, während Jehu und das israelitische Heer zu Ramot Gilead bleibt, also keineswegs vor dem Syrer die Waffen streckt (Wellhausen, Prol. [2] S. 304). Aber es ist eben sehr die Frage, ob 2 K. 9 f wirklich eine so günstige Lage Israels Syrien gegenüber voraussetzen. Gehört 9 1—13 nicht zu dieser Quelle, sind gleichfalls 14—15 a als sich mit V. 16 stossend (Bleek-Wellhausen [4] S. 252) nicht aufrecht zu erhalten, so ergiebt sich

einem Weinberg in unmittelbarer Nähe des Palastes, 2 K. 9 16 ff von einem Feld vor dem Ort; dort vom Tod Nabots allein, hier von dem seines ganzen Geschlechts; an erster Stelle von einer sofort, an zweiter erst am Tage darauf erfolgenden Drohung des Elias erzählt wird, ist lange erkannt und bemerkt worden (Bleek-Wellhausen [4]. S. 248 u. a. a.). Auch scheint Ahab allein und zu Fuss in den Weinberg hinabgestiegen zu sein (21 18), was bei einem unmittelbar an den Palast grenzenden Besitz ja verständlich ist. Zu einer solchen Besichtigung besteigt man kein Ross. Dagegen, um den Acker vor der Stadt zu besehen, reitet der König hinaus und zwar, wie es einem Könige geziemt, in Begleitung von Dienern. Da eben der Acker entfernt scheint, findet der König erst einen Tag nach dem Tode des Nabot Zeit hinauszukommen. So trifft ihn natürlich das Wort des Propheten, das er ja auf dem geraubten Acker entgegen nehmen soll, auch erst am Tage nach dem Justizmord, trifft ihn in Gegenwart des Jehu und Bidekar, die seine begleitenden Diener und damit Zeugen des Zusammenstosses von König und Prophet waren (2 K. 9 16 ff).

Dass Kuenen[1]) in C. 21 jeden Hinweis auf die C. 17—19 wie umgekehrt in den C. 17—19 auf C. 21 vermisst, dass nach ihm ferner in C. 21 nur der Frevel gegen Nabot das Verderben bringende Verbrechen ist, während 17—19 alles sich

---

keineswegs, dass Jehu aus Ramot-Gilead vom Heere kam und den dort verwundeten und nach Jizreel geführten König überfiel. Wir hören einfach nur von der Empörung des Jehu, der den kranken Joram in Jizreel überraschte. Wol kann diese Quelle auch von syrischen Kämpfen, von einer damit verbundenen Verwundung des Joram und seinem Aufenthalt in Jizreel, berichtet haben. Sie schilderte dann aber (vgl. 1 K. 19 17) die Syrer im Vorteil, Israel im Nachteil. Ob das geschichtlich zutreffend ist, kommt hier nicht in Frage, s. u. S. 18 f. Jehu kam irgendwo her, wir wissen den Ort nicht; erst andere Quellen geben Ramot Gilead an. Man könnte auch denken, dass seine Erhebung nach unserer Quelle durch eine ungeschickte oder doch unglückliche Kriegsführung des Joram unterstützt wurde, wie man Derartiges ja zu 2 K. 12 20—22 bei dem Tode des Joas von Juda wol vermutet hat.

1) Einleitung ins A. T. [2] I. 2. S. 78. Unter den Neueren stellt sich in der Abtrennung des C. 21 von der Quelle 17—19 noch Gunkel (a. a. O. S. 25) auf Kuenens Seite.

um den Kampf zwischen Jahve und Baal dreht, hätte doch mehr beherzigt werden sollen als geschehen ist. Dazu kommt weiter, dass die Bezeichnung des Ahab als des מלך שמרון (21 1) auf judäische Herkunft des Kapitels zu weisen scheint, während die C. 17—19 von den meisten mit Recht für ephraimitisch gehalten werden[1]). Im Königsbuch wenigstens begegnet שמרון in der Bedeutung 'Nordreich' nur bei späten judäischen Abschnitten (vgl. 1 K. 13 32; 2 K. 17 24 2 mal, 26; 2 K. 23 18 f; vgl. auch 2 Chr. 22 9, wo nicht an die Stadt, sondern an das Land Samarien gedacht ist, in dem sich der flüchtige Ahazja irgendwo versteckt hatte[2]). Vor allem aber handelt es sich C. 21 um einen Weinberg, der neben dem Palast des Königs in Samarien gelegen war und nicht in Jizreel. Dafür will ich zwar nicht den steten Zusatz der 'Jizreelit' zu Nabot ins Feld führen, auf

1) Stade, Geschichte des Volkes Israel I. S. 522 Anm. hält die ganze prophetische Quelle für judäisch und jung. Der Blick auf C. 21, das nach Stade zu 17—19 gehört, hat ihn wol hauptsächlich zu diesem Urteil geführt. Die nordisraelitische Herkunft der Quelle ist doch wol gewiss trotz der 'jerusalemischen Turmuhr', die Klostermann z. d. St. bei dem Ausdruck עלות המנחה (18 29; 36? 2 K. 3 20) schlagen hört; (vgl. noch Rösch, der nur nachexilische Parallelen zu diesem Ausdruck findet [Stud. Krit. 1892. S. 551 ff] und darum meint, es handle sich um eine auf den Dienst am zweiten Tempel gehende Zeitangabe.) Schon der Inhalt selbst — es handelt sich ja doch um Ereignisse und Personen des Nordreiches — legt diese Vermutung nahe. Dazu kommt das באר שבע אשר ביהודה (19 3). Ein Judäer wusste auch wol besser mit der Entfernung von Beerscheba bis zum Horeb (vergl. Deut. 1 2) Bescheid. In der nordisraelitischen Quelle des Pentateuchs (E) heisst der Gottesberg wie hier הרב, während der judäische Jahvist dafür den Namen סיני hat. Auch in dieser Beziehung würde 2 K. 9 f gut zu der prophetischen Quelle passen. Denn auch dieser Abschnitt ist ephraimitisch.

2) Es ist darum unnötig, mit Öttli (Chronik zu der Stelle) an eine andere Ueberlieferung bei dem Chronisten zu denken. Der Ausdruck מלך שמרון 2 K. 1 3 macht mir die Annahme, dass das Capitel (mit Ausnahme etwa von V. 5—16, die man preisgiebt) alt und der Eliasquelle entnommen ist (Benzinger, Kittel), wenig ratsam. Allerdings scheint Hosea (im Gegensatz zu Jesaja und Amos) שמרון zum Teil im Sinne von 'Israel' zu gebrauchen (7 1? 8 5? 10 5? 7? 14 1?) Doch ist mir zweifelhaft, ob er geradezu מלך שמרון hätte sagen können. Nach Öttli (Cultus bei Amos und Hosea, Greifswalder Studien 1895. S. 7) ist bei Hosea שמרון stets die Hauptstadt.

den Benzinger aufmerksam macht, indem er die Möglichkeit, dass es sich um einen Weinberg in Samarien handle, wenigstens ins Auge fasst (S. 115). Denn dieser Zusatz findet sich doch auch 2 K. 9 21. Aber anderes fällt ins Gewicht. Hier in Samarien, seiner Residenzstadt, hat Ahab seinen היכל, für dessen Vergrösserung und Verschönerung er Sorge trug[1]). Hier in Samarien will Ahab sich seinen Garten erweitern und einen anstossenden Weinberg, den er zum Gemüsegarten machen will, von seinem Besitzer Nabot erwerben. Dieser hat ihn von seinen Vorfahren ererbt, sein eigentlicher Wohnsitz ist allerdings Jizreel. Denken wir uns Ahab und Izebel in Samarien, so erscheint alles ganz einfach und natürlich. Von einer Reise nach Jizreel hören wir C. 21 nichts, was auffällig wäre, wenn das Königspaar dort weilte, während doch Samarien die eigentliche Residenzstadt war. 2 K. 9 16 erscheint dagegen z. B. der Aufenthalt Jorams und der Königin-Mutter in Jizreel doch wolbegründet. In Samarien in seinem Hause ist natürlich seine Frau zugegen. Wenn Ahab und Izebel selbst in Jizreel waren, so bedurfte es kaum eines brieflichen Befehls an die Stadtältesten von Jizreel. Von Samarien aus aber war das nötig. So erhalten die Ältesten 'בעירו' die Befehle zugeschickt. Sobald Ahab die Nachricht vom Tode Nabots zugeht, begiebt er sich sofort herab in den Weinberg. Er befindet sich da aber, wie der Text mit klaren Worten besagt, 'in Sama-

1) 1 K. 22 39 geht doch wol auf einen Palast in Samarien. Zwar darf man aus dem Aufenthalt nicht blos des Joram, sondern auch der Izebel in Jizreel schliessen, dass Ahab auch hier einen Herrensitz hatte. Zur Abrundung dieses seines Gutes hatte er doch wol den im Felde gelegenen Acker des Nabot nötig. Denn auch 2 K. 9 ist doch wol daraus, dass Elias den Ahab auf dem Acker Nabots antrifft, zu schliessen, dass auch nach dieser Quelle Ahab den Acker des Nabot hatte haben wollen. Nach dem Tode Nabots und seiner berechtigten Erben reitet Ahab auf diesen Acker, der nun sein Besitztum ist, um ihn zu besichtigen. Möglich schon, dass man sein Haus in Jizreel auch היכל nannte und nennen konnte. Aber der eigentliche היכל des Königs war doch in der Hauptstadt, in Samarien. Erklärlich genug, wie dann ein Erzähler (C. 21) bei der Erwähnung eines היכל des Ahab an den samarischen Palast dachte, wo der in Jizreel gemeint war.

rien'[1]). Dort, im Weinberg des Nabot, soll ihm Elias entgegentreten. Der Glossator 22 38 hat zwar 21 19 falsch verstanden, sofern dort gesagt ist, dass in Jizreel (aber nicht 'auf dem Felde Nabots'), wo Nabots Blut von Hunden aufgeleckt ward, dem König das gleiche Geschick zu Teil werden soll. Wenn er nun aber das trocken gewordene Blut des Ahab in Samarien vom Wagen abwaschen und von den Hunden auflecken lässt, damit die Weissagung, dass in Samarien die Hunde des Ahab Blut lecken sollen, in Erfüllung gehe, so wird man das sich doch wol so erklären müssen, dass er eben das Feld des Nabot, auf dem nach 2 K. 9,21 ff Ahabs Haus seinen Untergang finden sollte und gefunden hat, in Samarien suchte. Und der Ansicht ist eben C. 21. Sie ist nur durch die bei dem Gr. Vat. noch nicht vorhandene Angabe V. 1 אשר ביזרעאל verdeckt und durch den Blick auf 2 K. 9. 10 verhüllt.

Dass 2 K. 9f 'praecidiert' sei, hat Wellhausen schon erkannt. Es ist uns in der Eliasquelle erzählt worden, dass Ahab einem Bürger von Jizreel und seinem Geschlecht den Garaus gemacht habe, vielleicht um in den Besitz seines vor der Stadt liegenden Ackers zu kommen. Jedenfalls befindet er sich in der Begleitung der Krieger Jehu und Bidkar am folgenden Tage auf dem Acker des Gemordeten und empfängt die Drohung, dass gerade auf diesem Felde ihm Vergeltung kommen werde. Dieser Bericht hat der jüngeren Darstellung des Herganges (C. 21) weichen müssen. — Was Kuenen C. 21 vermisst, finden wir hier: die Verknüpfung der Nabotgeschichte mit dem Kampf gegen Baal.

Jehu, den sich Jahve zum Rächer an den Baalsverehrern erwählen will, ist Zeuge der Angelegenheit und des Zusammenstosses zwischen Fürst und Prophet. Das Verbrechen an Nabot und die durch dasselbe gewirkte Erregung, der Elias offen Ausdruck giebt, bieten dem Jehu die Handhabe zum Sturz dieser Dynastie und damit des Baaldienstes. So ist also durch

1) Es geht doch ebensowenig an, das בשמרון mit Benzinger einfach zu streichen, weil Ahab eben im Weinberg des Nabot zu Jizreel sich befinde, wie gar zu übersetzen (Ki.): „der in Samarien residiert“.

die Persönlichkeit des Jehu die Verbindung mit der Nabotgeschichte gegeben.

Die prophetische Quelle enthielt demnach sicher zuerst den Bericht vom Zusammenstoss zwischen Ahab und Elia. Den Anlass dazu gab die Errichtung des Baaltempels und -dienstes in Samarien. Der Abschnitt fiel der Schere des Redactors zum Opfer. Er gab dafür die zusammenfassenden Bemerkungen 16 31 ff. Es war in dem beseitigten Abschnitt vielleicht auch schon von einer Verfolgung der Jahvepropheten, einem Suchen des Elias (vergl. 18 8 ff.) die Rede. Daran schliesst sich nun in guter Folge 17—19 18. Nach C. 19 18 muss die Weihung des Hazael und des Jehu durch Elias berichtet worden sein. Diese Teile wichen ihren Concurrenten 2 K. 8 7 ff; 9 1 ff.

Wenn Elias den Elisa zu seinem Nachfolger ernennen soll, so ist damit gegeben, dass sein Werk abgeschlossen ist. Nach Erledigung dieser seiner Aufträge kann Gott des Propheten Bitte erhören und seine Seele fortnehmen. Es kann also über den ~~Elias und seine Taten nicht viel mehr berichtet worden sein.~~ Irgendwo muss allerdings nach 2 K. 9 25 f die Erzählung vom Justizmord, den Ahab an Nabot begehen liess, und von dem sich gegen diese Greueltat richtenden Auftreten des Elias gestanden haben. Möglich, dass sie in Verbindung mit der Berufung des Jehu gegeben ward, der ja Zeuge der Begegnung zwischen Ahab und Elias war. Dann schloss sich wol die Weihung Jehus zum Rächer unmittelbar an die Strafrede gegen den König an. Der Berufung des Elisa folgte wol ein Abschnitt, der sich inhaltlich mit 2 K. 2 1 ff gedeckt haben wird. Nun muss aber der Anlage der Quelle nach gezeigt worden sein, wie Gott sein Wort an Elias wahr machte. Eine schwere Bedrängung durch Hazael, die Israel heimsuchte, wurde als Heimsuchung Gottes an den Baalverehrern dargestellt. Daran schloss sich der Sturz der Omriden und das Wüten gegen Baal und die Seinen, wie es von Jehu 2 K. 9 16 ff erzählt wird. Es folgte dann zuletzt das Israel schädigende Auftreten des Elisa, der dem Baaldienst und seinen Anhängern den letzten Rest gegeben haben muss (vgl. 2 K. 6 31).

Das etwa der Verlauf der Quelle, soweit sie sich noch erschliessen lässt. Es fragt sich, ob der Verfasser den Ereignissen zeitlich und persönlich nahe genug stand, so dass

man seine Berichte als zuverlässig, das Bild des Elias als im wesentlichen der Wirklichkeit entsprechend annehmen darf. Die Frage ist zu verneinen. Wenn auch die Behauptung von Vernes, der sich Rösch anschliesst[1]), wir hätten nachexilische Dichtung vor uns, mit wirklich achtenswerten Gründen nicht gestützt ist, so ist anderseits die Ansetzung der Quelle etwa um 800 entschieden zu hoch. Zwar mag ein Zeitraum von 50 Jahren vollkommen genügend erscheinen, um den Zusammenstoss des Königs Ahab mit dem Eiferer Elias in der Weise auswachsen zu lassen, dass Ahab, der seine Kinder mit Jahvehaltigen Namen benennt, der ausser Micha b. Jimla noch gegen 400 ihm wolgesinnte Jahvepropheten zur Verfügung hat, zu einem fanatischen Verfolger Jahves ward, dem es zu seinem Leidwesen nicht gelang, den letzten und gefährlichsten der Jahvepropheten, den Elias, seinen Genossen im Amte zum Hades nachzuschicken; es konnte die Tatsache, dass Elias gegen die Duldung eines fremden Kultus neben der Anbetung Jahves in Kanaan seine Stimme erhob, auch schon in der Spanne eines Menschenalters in der Weise übertrieben werden, dass er für die kultische Verehrung des Jahve gegenüber dem Vordringen des Baal rang und es so zu einem Zweikampf von ʻEntweder' ʻOder' zwischen den 2 Gottheiten kam: aber Schwierigkeiten macht ein anderes. Nach dem Verfasser der Eliasquelle geht die Bedrängung Israels durch Hazael dem Auftreten des Jehu voran. Hazael ist aber noch gegen 800 der Bedränger Israels gewesen. Er ist da ja sogar bis nach Gath vorgedrungen und bedrohte Jerusalem (2 K. 12 18 ff).

Anderseits ist es höchst wahrscheinlich, dass in der Zeit von Ahab bis Jehu Aram den kürzeren gegenüber Israel zog. Der Druck, den Assur in der Zeit von 850—40 auf Aram

---

1) Vernes, Précis d'histoire juive 1889 S. 426—443, Rösch a. a. O. S. 557 ff. Dass 1 K. 18 12 dem Obadja die Befürchtung in den Mund legt, Elias werde plötzlich durch den göttlichen Geist entrückt werden, soll nach Rösch a. a. O. S. 559 nachezechielische Zeit verraten. Erst von Ezechiel an hören wir nach ihm von solcher Entrückung durch den Geist. Die Sache liegt wol umgekehrt. Ezechiel greift auch hierin wie in vielen anderen Dingen auf die Naturstufe der נביאים zurück. Vgl. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten 1897 S. 147.

ausübte, kam den Israeliten zu gut. So mögen die Berichte recht haben, die Ramot jetzt im Besitz Israels wissen (2 K. 9_1 ff). Die Bedrängung Samariens 2 K. 6 f geht kaum auf Jorams Zeit. Es liegt nahe, mit Winckler und Benzinger hier eine Dublette von 1 K. 20 zu finden. Dann wäre Ahab der nicht genannte König daselbst. Man kann aber auch mit Kuenen bei dem Sohn des Mörders an Joahaz, den Sohn des Jehu, denken. — Es muss nun den Aramäern trotz der assyrischen Grosssprecherei gelungen sein, sich der östlichen assyrischen Angriffe erfolgreich zu erwehren. Jedenfalls hat Aram von 840 etwa bis 800 Ruhe vor ihnen. Das bedeutet natürlich erneute Zeit der Bedrängung Israels durch Aram. Derselbe Mann (Hazael), der die Assyrer heimschickt, wendet sich jetzt mit ganzer Wucht gegen Israel, über das er schaurige Zeiten heraufbringt (2 K. 8_7 ff). Also nach dem Sturz der Omriden liegt das Auftreten des Hazael und gerade Jehu, der den Baal stürzt, hat darunter aufs schwerste zu leiden, während nach unserer Quelle ja eben die Baalsdiener für ihr Vergehen von Hazaels Schwert getroffen werden sollen und Hazaels Eingreifen dem Jehus vorangehen wird. Ein so starker Irrtum bezüglich der Zeitfolge der Ereignisse, setzt doch einen bedeutenden Abstand zwischen den Dingen selbst und dem Erzähler voraus.

Wenn man etwa 750 als Entstehungszeit annimmt, so scheint mir das allermeist früh genug. Es liegt doch nahe, aus der Bemerkung, dass der zu schimpflichem Zweck erhaltene Baalstempel noch bestand, zu schliessen, dass die Katastrophe über Samarien (722) noch nicht hereingebrochen war, wenngleich Samarien ja nicht eigentlich zerstört wurde und es auch nach der Deportation der 27,000 Bewohner durch Sargon noch Leute geben konnte, die von der besseren Vergangenheit des noch stehenden Bedürfnishauses[1]) zu berichten wussten.

Auch ist man doch wol mit Recht geneigt, Quellen, die ihrer ganzen Art nach als nordisraelitisch gelten müssen, in

---

1) Winckler (Or. Lit.-Zeit. 1901, 196; KAT ^{3} 258) l. allerdings st. מחראות: מחרבות = Trümmerhaufen. Aber diese Bildung kennt das hebräische Wörterbuch nicht.

die Zeit des noch ungebrochenen Volkstums, das heisst vor 722 anzusetzen. Es ist gewiss bemerkenswert, dass nach der unverdächtigen Notiz 2 K. 17 24 ff, um einen regelrechten Jahvedienst in Samarien einzurichten, ein exilierter Priester nach Betel zurückgeholt werden muss. Also die Priester der Hauptheiligtümer sind verbannt. Das wird aber dem Fortblühen einer nordisraelitischen Literatur den Boden entzogen haben. Denn es ist doch wol richtig, dass man Erzählungen wie die Quelle E des Pentateuch, oder auch die Eliasschrift in priesterlichem Kreise entstanden denken muss. — Anderseits wiegt der Kuenen so vielfach nachgesprochene Grund, dass das Fehlen jeglicher Polemik gegen den Stierdienst in 1 K. 17—19 u. s. f. uns notwendig in die Zeit vor Hosea führe, zu leicht. Muss denn nun von Hosea an jeder Jahveverehrer der Polemik des Propheten gegen den Bilderdienst beigesprungen sein? Unser Verfasser, der Israels Aufgabe im Festhalten am Jahvekultus sah, kann sogar ganz gut in den von Hosea bekämpften priesterlichen Kreisen gesucht werden. Jedenfalls brauchte er seinen Helden nicht zu einem Vorläufer des Hosea zu machen[1]). In so gerader Linie, wie vielfach die alttestamentlichen Kritiker annehmen, ist eben die Entwicklung der israelitischen Religion nicht verlaufen. Darum darf man auch einen anderen Grund nur mit Vorsicht für die Zeitbestimmung unserer Quelle verwenden. Ahabs Frevel besteht doch hauptsächlich darin, dass er Jahve verlassen und zu Baal übergegangen ist (18 18), d. h. der Jahvekult ist sistiert, die Altäre hat man zerbrochen, die Opfer eingestellt, die Jahvepropheten getötet. Hier atmen wir doch dieselbe Luft, wie sie uns aus der Quelle JE im Pentateuch bekannt ist. Da stehen die

1) Wenn der Ausdruck זנוני איזבל (2 K. 9 22), der neben כשפים (ebenda) steht, nicht wörtlich, vielmehr als bildliche Bezeichnung des Götzendienstes zu fassen ist (doch siehe oben S. 10), geht er doch wol auf Hosea zurück. Da dieser Ausdruck für Götzendienst sich aus den Lebenserfahrungen des Hosea entwickelt hat, ist dann gewiss an Abhängigkeit von dem Sprachgebrauch des Propheten zu denken. Es ist mir nicht wahrscheinlich, dass „Hurerei im religiösen Sinn schon vor der Zeit der schreibenden Propheten geprägt war“ (Kittel). Dann liegt aber die Entstehung unserer Elias-Schrift später als die des B. Hosea, oder vorsichtiger, sie ist vor dem Auftreten des Hosea nicht anzusetzen.

verschiedenen Kultstätten noch in hoher Achtung. Es haben sich Sagen gebildet, die uns berichten, dass Jahve selbst durch seine Erscheinung den Stätten ihre Weihe gab. Wer so erzählte oder sich erzählen liess, musste allerdings das Beseitigen und Vernichten dieser Kultstätten als schwerste Sünde rügen. Es ist noch der feste Glaube, die ungebrochene Freude an diesen Heiligtümern, was uns da entgegentritt. Der Gedanke eines Amos, dass Jahve selbst diesen Gottesstätten ein Ende setzen würde, liegt ganz fern. Vielmehr scheint dem Elias die unbestrafte Zerstörung der Jahvealtäre den Sieg des Baal, die Ohnmacht Jahves zu beweisen. Man ist allerdings geneigt, diese Anschauung mehr der vorprophetischen Zeit als der prophetischen Periode zuzuweisen. Vielleicht mit Recht. Doch darf man nicht vergessen, dass auch nach Amos und Hosea die alte Anschauung noch in vielen frommen Kreisen Israels gegolten haben wird. Dafür sorgten doch die Volkserzählungen, wie sie von Mund zu Mund gingen und in JE in der Genesis erhalten sind. Die prophetische Anschauung hat sich nicht mit einem Schlage durchgesetzt. Gewiss ist, dass solche Centralisationsgedanken, wie sie nach dem Fall von Samarien in Jerusalem auftauchen, wie sie sich im Deuteronomium formuliert und von der Reform des Josia an durchgesetzt haben, hier noch weit ab liegen. Dem Verfasser erscheint die Zerstörung der Jahvealtäre als ein Greuel, während sie ja dem Josia als seine beste, als eine gottwolgefällige Tat angerechnet wird. Es ist demnach ganz undenkbar, dass ein Jude der persischen oder griechischen Zeit Abschnitte, wie sie 1 K. 17—19 vorliegen, verfasst hat, wie Rösch das behauptet.

Es fragt sich nun, wenn man die Quelle etwa 120 Jahre später ansetzt als die in ihr berichteten Ergebnisse, ob wir da noch genügend festen Boden unter den Füssen haben, um uns ein passendes Bild von Elias zu machen; fragt sich, ob das Bild, welches uns hier von dem Propheten entworfen wird, im Ganzen doch zutreffen wird. Nach den Ausführungen Wellhausens[1]), denen die meisten Neueren gefolgt sind, soll

---

1) Wellhausen in Bleek-Wellhausen[4]. S. 245 ff. Prolegomena[4] S. 291 ff.; israelitische und jüdische Geschichte[4]. S. 75 ff.

die Antwort bejahend ausfallen. Wenn auch die einzelnen Angaben übertrieben und sagenhaft erscheinen mögen, so soll doch der Gesamteindruck, den der Erzähler von Person und Wirken des Elias hatte, im wesentlichen zutreffend gewesen sein. Man hat, wenn auch nur „den unbestimmten Eindruck, mit ihm in ein neues Stadium der Geschichte“ eingetreten zu sein. Elias fasst Jahve als den „Herrn, mit dessen Dienst sich kein anderer Dienst vertrage“. „Ihm bedeuteten Jahve und Baal, wie man annehmen möchte, einen Gegensatz der Principien, der letzten und tiefsten praktischen Ueberzeugungen . . . für ihn gab es . . . überall nur ein Heiliges und ein Mächtiges, das nicht in dem Leben der Natur, sondern in den Gesetzen der menschlichen Gemeinschaft, durch die allein sie bestehen kann, in den sittlichen Forderungen des Geistes sich offenbarte.“ Ihm soll Jahve „unabhängig von Israel seinen ewigen Inhalt“ gehabt haben. Jahve soll über Baal triumphieren, mag auch Israel darüber zugrunde gehen. Die Gottesidee fängt also an die „nationale Schranke“ zu durchbrechen.

Ist das zutreffend, dann eröffnet in der Tat Elias die Reihe der grossen Propheten. Ist ihm Jahve der Herr der sittlichen Welt, unabhängig und frei von Israel, so darf man sich nicht wundern, wenn hier auch zuerst die Idee des Restes gefunden wird. Denn die, welche durch ihre Taten Jahve als Herrn der sittlichen Weltordnung anerkennen, werden erhalten bleiben; sie bilden einen Rest, nicht weil sie Israeliten, sondern weil sie f r o m m e Israeliten sind. Die prophetische Idee vom Rest hat jene Gottesauffassung zur Voraussetzung. — Smend schliesst sich Wellhausen an[1]). Im Kampfe des Elias gegen den tyrischen Baal ‘rangen zum ersten Male die Gegensätze geistlich und weltlich mit einander’. ‘Im Grunde bekämpfte Elias nicht den Ahab, sondern das Königtum als solches, ja die Nation als solche’, ohne allerdings ein klares Bewusstsein davon zu haben. Auch Gunkel kommt in seinem schon berührten Aufsatz trotz der Hervorhebung des durchaus Sagenhaften in den Erzählungen im Grunde auf dasselbe hinaus. Nach ihm ist Elias auf

---

1) Israelit. Religionsgeschichte [2]. S. 177 ff.

gleiche Linie mit Amos und Hosea zu setzen. Er ist Monotheist: er vertritt die wahre Geistesreligion gegenüber der Naturreligion. Stade dagegen[1]) hält als geschichtlichen Kern der Eliaslegende nur den Gegensatz zwischen Ahab und Elias fest, der gelegentlich des Justizmordes an Nabot und Familie zum Ausdruck kam.

Mir scheint, dass jene obengenannten Forscher und ihre Gesinnungsgenossen durch die lebensvolle Schilderung sich dazu haben verleiten lassen, das so lebendig Geschilderte nun auch als wirklich zu nehmen. — Dass Ahab seiner Gemahlin einen Baalstempel in Samarien errichtete, steht fest. Dieser existierte, wenn auch zu anderen Zwecken verwendet, bis 722 (2 K. 10 27). Derselbe wird keine andere Bedeutung gehabt haben, wie seiner Zeit die Gotteshäuser, die Salomo der Ašthoreth, dem Kemosch und dem Milkom seiner sidonischen, moabitischen und ammonitischen Frau zu Liebe errichten liess (1 K. 11 7). Dass man an diesem Tun Salomos keinen Anstoss nahm, es ganz natürlich fand, also von einer strengen Eifersucht Jahves, die selbst den für Ausländer in Kanaan errichteten Kult fremder Götter nicht duldete, zu jener Zeit nichts wusste, während in Elias und seinen Genossen das religiöse Empfinden hierin viel reger war[2]), ist eine Ansicht, die so allgemein nicht zutreffend ist. Wenigstens kann aus dem Bestehen jener Gotteshäuser bis auf Josia (2 K. 23 13) dieser Schluss nicht gezogen werden; sollte Jesaja mit diesen Kulten einverstanden gewesen sein? Er kämpft ja auch wol direct dagegen (2 6 ff.). Und doch blieben sie noch gegen 100 Jahre in Kraft. So kann auch das Tun Salomos in prophetischen Kreisen seiner Zeit Anstoss genug erregt haben, ohne dass der König und die grosse Masse sich um diese prophetische Stimmung kümmerten. Es ist also möglich — mehr soll nicht gesagt sein — dass die Lage unter Salomo gerade so war wie unter Elias, dass nämlich die Propheten hier einen Abfall von Jahve fanden, wo der König und das Volk an etwas Derartiges gar nicht dachten[3]). Man

---

1) Geschichte des Volkes Israel S. 527.

2) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4]. S. 76. Smend a. a. O. S. 176.

3) So ganz für ausgemacht halte ich es eben nicht, dass ganz

ist auch hier mit der Behauptung zu schnell bei der Hand gewesen. Wenn also Elias — und das werden wir als geschichtlich festhalten dürfen — gegen die Errichtung eines Tempels für den phönikischen Baal in Samarien seine prophetische Stimme erhob, so kann man schwerlich sagen, dass sich darin ein Fortschritt in der Entwicklung der israelitischen Religion, in der Gotteserkenntnis zeigt. Das würde um so weniger zu behaupten sein, wenn Stade recht hätte mit seiner Meinung[1]), die ich nicht für erweislich halte, dass Ahab hier über Salomo hinaus ging, insofern er von Staatswegen einen Tempel des Baal zu Samarien erbaute und damit den Grundgedanken der israelitischen Religion verletzte. Dann war eben Ahabs Tun viel herausfordernder, der Widerspruch der Propheten noch viel näher liegend, sodass hier von einer grösseren Empfindlichkeit dieser Kreise zur Zeit des Ahab im Gegensatz zu ihrer Stimmung unter Salomo füglich nicht geredet werden kann.

Wie das Auftreten des Elias gegen die Einführung der Baalverehrung neben dem Jahvekult, so wird auch sein scharfer Tadel, seine schwere Drohung, die er öffentlich dem Ahab wegen seines mörderischen, räuberischen Benehmens in der Nabotangelegenheit aussprach, als geschichtlich zu halten sein. Nur beweist auch das wieder nichts für eine fortgeschrittnere religiöse Erkenntnis des Propheten. Gewiss hätte ein solcher Frevel des Herrschers anderswo im Orient nicht eine solche Erregung hervorgerufen wie in Israel. Hier war doch Jahve schon vor dem Entstehen des Königtums der Gott der Nation gewesen. Ihm war die Welt der Sitte, des Rechts innerhalb Israel unterstellt. In diese Ordnung der

---

Israel das Tun des Salomo ohne Anstoss hingenommen hätte. Es ist doch gut möglich, dass in der Erzählung von Ahia (1 K. 11 26 ff.), der Jerobeam zum Abfall reizte, der deuteronomischen Ueberarbeitung ein geschichtlicher Kern zugrunde liegt. Dann stand hinter der Erhebung des Jerobeam ebenso wie hinter der des Jehu ein Prophet. Der Grund aber dafür, dass ein Prophet Jerobeam den Gedanken zur Losreissung eingiebt, kann doch wol nur auf religiösem Gebiet gesucht werden, d. h. er bietet sich in der „Abgötterei“ des Salomo.

1) Stade, a. a. O. S. 524.

Dinge trat das später entstehende Königtum ein. So wurde in Israel auch dem König gegenüber Recht und Eigentum des Israeliten von seinem Gott geschützt. Als David sich an dem Weibe, dem Besitztum des Urias vergriff, den Mann um der Frau willen töten und diese in seinen Harem holen liess, trat ihm Nathan, der Prophet Jahves, drohend und strafend entgegen (2 Sam. 12). Ein gleiches Vergehn (Mordung eines Untertanen, Raubung seines Besitzes) hat sich Ahab zu schulden kommen lassen. So erscheint nun Elias, um im Namen Jahves den Frevel zu rügen und Strafe anzudrohen (2 K. 9 26). Einen Fortschritt von Nathan zu Elias vermag ich hier nicht zu erkennen, ebensowenig wie ich zugeben kann, dass das, was hier von Jahve ausgesagt wird, uns über die Schranken der Nation, des Nationalgottes hinausführt. Kurzum, die Behauptung, dass Elias Jahve von der Bindung an sein Volk gelöst, ihn als alleinigen Herrn des Alls, den Herrn vor allen Dingen der sittlichen Welt erkannt und ausgesprochen habe, lässt sich nicht aufrecht erhalten. Damit aber muss auch die Frage, ob Elias an einen „heiligen Rest“ gedacht habe, mit „nein“ beantwortet werden.

Nun könnte aber vielleicht die Sage, die Darstellung von dem Leben und Leiden des Propheten uns den Gedanken des „heiligen Restes“ bieten. Dann würde uns der Verfasser der Abschnitte 1 K. 17 ff, falls er noch vor Jesaja lebte und schrieb, zuerst diese Erkenntnis bringen, eine Erkenntnis, die er vielleicht mit der Sage selbst aus dem Volksmund übernahm? Es ist ja gewiss, dass hier Elias in ganz anderem Lichte erscheint, als in der Geschichte; dass seinem Tun und Treiben hier eine ganz andere Bedeutung beigelegt ist. Hier zeigt sich Ahab, im Gefolge seiner tyrischen Gemahlin, als fanatischer Baalverehrer (18 18). Die Baalreligion soll an Stelle der Jahvereligion die allein giltige Staatsreligion werden. Es handelt sich also um einen Kampf des alten Nomadengottes Israels, Jahves, und des phönikischen Baal. Sie ringen um den Besitz von Israels Volk und Land! Und gefährlich ist dieser neue Gott. Er hat seinen Tempel und seine Priester wie Jahve auch, und zwar in der neuen Residenz Samarien selbst, während Jahve anderswo (Betel, Gilgal, Dan) seine eigentlichen Anbetungsstätten besass (2 K. 10 19 ff). Diese riss

man nieder und löste somit das Band, das Israel mit Jahve verband (1 K. 19 10). Den Schaaren erregter Jahvepropheten stellen sich die Massen der Baalspropheten gegenüber, deren allein C. 18 450 Mann aufweist. Auch sie verstehen es, sich in religiöse Raserei und Verzückung durch Tanz, Blutablass, Tätowierung u. s. w. zu versetzen, so dass in ihnen ebensogut die Gottheit zu wohnen scheint, wie in den in gleicher Art auftretenden Jahvepropheten. Dadurch ward die Gefahr nur um so grösser. Ihre Einwirkung erstreckt sich über das ganze Land. Die ihnen entgegentretenden Jahvepropheten werden getötet und verfolgt (C. 18. C. 19 14). Jahve selbst aber hat sein Land verlassen und ist wieder auf dem Horeb, dem Berg im Nomadengebiet, zu finden, hat also am Ende auch den Kampf aufgegeben. Das Gleiche tut Elias (C. 19). Und wenn dieser sich auch in der Meinung täuscht, dass er allein von den Jahveverehrern übrig sei, so kann Jahve doch auch nur noch 7000 Mann von ganz Israel als treu in Anspruch nehmen. So sehr aber hat der Hof, namentlich die Königin, sich mit dem Baaldienst zusammengeschlossen, dass eben nur die Ausrottung der ganzen Dynastie Jahve wieder die Herrschaft zurückgeben kann; so tief hat der Schaden sich eingefressen, dass nur schwere äussere und innere Wirren, auch Naturbedrängnisse Strafe und Besserung wirken können.

Es ist wol kein Zweifel, dass dem Verfasser Jahve und Baal als sich ausschliessende Mächte erscheinen. Und er will seinen israelitischen Lesern am Leben und Tun des Elias zeigen, dass Jahve eben der lebendige und wirkliche Gott ist. Die Häufung der Mirakel, die man schon öfter bemerkte, hat so guten Sinn. Denn durch die Wunder erweist sich dem antiken Menschen Existenz und Macht der Gottheit. Jahve ists (C. 17), der die Dürre wirkt, für die wunderbare Ernährung des Elias nicht blos am Bach Kerith, sondern auch durch die Wittwe in Sarepta Sorge trägt; ja er kann selbst Tote ins Leben zurückholen. Jahve tritt im Gottesgericht durch Feuer vom Himmel für Elias ein, während die Baalpfaffen sich heiser schreien und nichts erreichen (C. 18). Und gerade die Hervorhebung, dass Elias seinen Altar mit einem Graben versehn, das Brandopfer und den Altar mit einer solchen Masse Wasser übergiessen liess, dass davon noch der Graben

gefüllt wurde, ist sehr bezeichnend. Elias hats seinem Gott noch besonders schwer gemacht, schwerer als die Baalspropheten ihrem Gott[1]). Um so wunderbarer, dass Jahves Feuer auch dies Opfer zu verzehren vermochte. Gerade dadurch erweist er seine Macht besonders augenfällig vor allem Volk. Dieser Jahve, der den Elias ganz regiert, der seine Zeit weiss und zu seiner Zeit den Elias verbirgt oder plötzlich auftreten lässt, zeigt nun dem Ahab seine Macht, zeigt, dass er, der Gott des Elias, eben der wahre Gott ist. Wie Elias, Jahves Prophet, die dann auch eintretende Dürre vorhersagte und damit als von Jahve verhängt kund tat, so sieht er jetzt Regen kommen und sagt ihn voraus; Jahve ists also, der den Regen zurückhält und spendet, der Herr der Natur Kanaans (17 1. 18 41 ff). Und in Kraft dieses Jahve rast er dem daherjagenden Wagen des Ahab voran. — Dem gleichen Zweck dient nun auch das C. 19. Es zeigt uns den Gott des Elias, den wundertätigen, der den Elias kraft himmlischer Speise für einen vierzigtägigen Marsch stark macht, in majestätischer Hoheit. Er, dem Sturm und Donner und Blitz dienen, der da in dem unheimlichen[2]), leisen Säuseln wohnt, ist doch der Sieger über den Baal und seine Anbeter. Als solcher erweist er sich in den Kriegen Hazaels gegen Israel, in Jehus Empörung wider das Haus Ahab und in dem vernichtenden Wirken des Elisa. Elias, sein Leben, Wirken und auch Entrücktwerden[3]) zeigen dem Israeliten, dass Jahve sein Gott lebt und die Macht hat, und dass er den Baal und seine Diener nicht in seinem Lande duldet.

Es ist keine Frage, dass es in der Erzählung, namentlich in dem Hohn des Elias gegenüber dem Baal und seinen Propheten (18 27), aber auch in den Worten an das Volk (18 21) wirklich den Anschein hat, als handle es sich um den Gegensatz zweier Principien, um den Streit zwischen

---

1) Gunkel a. a. O. S. 22 allerdings empfindet diese Häufung des Wunderbaren etwas 'fatal'.

2) So mit Recht Gunkel a. a. O. S. 24, ganz irrig Rösch a. a. O. S. 572 der darin etwas von dem Gedanken „Gott ist die Liebe“ findet.

3) S. oben S. 4. 17.

Natur- und Geistesreligion, als sei 'dieser Gott ganz unabhängig von Israel und habe seinen eigenen ewigen Gehalt'. Dafür könnte sprechen, dass er auch in fremdem Lande wunderbar für den Elias sorgt, auch dort Tote zum Leben erwecken kann (17 18 ff); dafür auch, dass er über die Throne fremder Könige verfügt (19 15) und fremde Mächte zu seinen Zwecken benutzt. Hat aber 'Jahve ganz unabhängig von Israel seinen ewigen, geistigen Gehalt', dann wird eben der Rest, den er schonen will, aus den Israeliten bestehen, die ihn als solchen ehren und verehren. Dann hätten wir also wirklich hier die Idee des „heiligen Restes".

Ich glaube aber, dass Wellhausen und die ihm folgen, tatsächlich hier etwas hineingelegt haben, was die Geschichte nicht bietet. Man darf eben solche Geschichten und Sagen nicht mit dem Massstab gewöhnlicher Logik messen. Damit, dass Jahve sich auch im Nachbarlande mächtig erweist, steht der Gedanke, er sei eben doch nur der Gott Israels, nach religiösem Empfinden nicht im Widerspruch. Jahve, der Gott Israels, erweist sich beim Auszug mächtig in Ägypten, mächtiger als Ägyptens Götter; er ists, der Pharaos Herz verstockt, alle die Plagen in Ägypten erregt; er bewirkt Gen. 11 die Sprachverwirrung in Babel, verdrängt also die dort ursprünglich genannten anderen Götter — und wir behaupten doch kaum, dass, wer so erzählte, ihn nicht trotzdem mit Stolz als Nationalgott empfand. So kann auch Jahves Hand in Sarepta und Damaskus mächtig sein, ohne dass wir zu schliessen hätten, der nationale Gottesbegriff macht hier dem universalen Platz. — Der Kampf dreht sich in der ganzen Quelle um die Frage: soll Jahve, der Nationalgott Israels, oder soll Baal, der Gott der Phöniker, Herr des Volkes und Landes Israel sein. Die Herrschaft des einen schliesst die des anderen aus. Der Kampf endet mit der Niederlage Baals und seiner Diener. Darnach ist Jahve wieder in seine alten Rechte in Israel eingesetzt. Seine Altäre können wieder hergestellt, sein Kult wieder eingerichtet werden. In diesem Kampf hat der Prophet Elias eine hervorragende Rolle gespielt. Die Entscheidung haben aber erst Hazael, Jehu, Elisa gebracht. Die Behauptung, dass Elias der Vertreter einer ganz neuen Gottesauffassung,

der Prediger eines *einzigen* Gottes, des Herrn der sittlichen Weltordnung sei, trägt etwas in die Erzählungen hinein, was sie der ganzen Anlage und Abzielung unserer Quelle nach nicht geben wollen und auch nicht geben können.

Besonders spricht gegen jene Auffassung von der neuen monotheistischen Erkenntnis des Elias Folgendes: Gerade das ist doch das Charakteristische der Volksauffassung, dass Jahve eben Israels, und allein Israels Gott, Israel sein Volk, die Religion wesentlich Kultus ist. Durch genaue Ausführung der kultischen Verrichtungen wird dies Verhältnis erhalten. Wo der Kultus schweigt, ist dies Band zerrissen. Darum erscheinen die „Schriftpropheten" dem Volk als Neuerer, weil sie gerade gegen diesen Kult eifern und behaupten, dass Jahve sich gegen sein Volk wenden will, weil es in der sorgfältigen Aufrechterhaltung des Kultus seine religiösen Pflichten erfüllt glaubt. Der Verfasser der Eliasgeschichte bekennt sich deutlich zur Volksanschauung, steht ganz und gar nicht auf dem Boden der prophetischen Empfindung. Ein Amos weissagt die Vernichtung der altheiligen Tempel zu Bethel, Gilgal (und Beerscheba?). Und zwar will Jahve selbst den Untergang herbeiführen. Hier aber droht Jahve seinem Volk den Untergang, *weil* es seine Altäre vernichtet, seinen Kult sistiert, seine Propheten, die für diesen Kult eifern, getötet hat (19 14).

Damit hat es den 'Bund gebrochen' (19 14), damit hat Ahab die מצות Jahves (18 18) verlassen[1]) und sich von Gott abgewandt. 'Jahve der Gott Israels, Israel das Volk Jahves', das ists, wovon auch diese Kapitel reden und zwar durchaus in altisraelitischem Sinne. Es handelt sich hier nur um die Frage, ob Jahve, der Gott Israels, der es gebildet und geführt hat, oder ob Baal, der Phöniker Gott, die Herrschaft über Israel ausüben soll. Nur insofern etwa Jahve schon geistiger gefasst wird als Baal, kann von einem Kampf zwischen Natur- und Geistesreligion geredet werden. Das sind aber nur Nebentöne, die mitklingen; der Hauptton liegt nicht

---

1) Vielleicht ist an beiden Stellen nur vom Verlassen Jahves die Rede, so dass mit Gr. 18 18 מצות u. 19 14 ברית zu streichen wäre.

darauf, wie eben Jahve durchaus nicht in prophetischer Höhe erfasst wird. Denn daraus, dass er auch in fremdem Lande, wol gar in dem des Baal, Wunder tut, ist ebensowenig wie daraus, dass Baal in Kanaan machtlos ist, zu schliessen, Jahve allein sei dem Verfasser als Gott, also als Gott der Welt erschienen. Und selbst wenn es in C. 18 den Anschein hat, als ob nach ihm Jahve allein Gott sei, Baal überhaupt nicht, so ist erstens zu bemerken, dass dies ganze Gottesgericht sich auf israelitischem Boden vollzieht, wo eben Jahve gebietet, dann aber, dass selbst, wenn für das israelitische religiöse Bewusstsein die Macht Jahves so stark in den Vordergrund tritt, dass dabei die andere Gottheit überhaupt verneint zu werden scheint, aus diesem religiösen Gefühl noch nichts für das logische Bewusstsein zu folgern ist. Man sagt, der Gedanke, dass Jahve fremde Völker zur Züchtigung seines Volkes verwendet, ist durchaus prophetisch und weist auf die Lösung Jahves von der Nation. Das ist so allgemein gesagt nicht richtig. Ebenso gut wie der Nationalgott sich an seinem abtrünnigen Volk durch innere Strafen (Jehu, Elisa) rächt, kann er es auch durch äussere Feinde tun, ohne seinen nationalen Charakter zu verlieren. Nicht blos der Aufstand des Absalon ist von Jahve gewirkt, nicht blos Dürre und Pest (2 Sam. 21. 24) kommen von seiner Hand über sein Volk: die Israeliten werden wegen ihres Ungehorsams gegen Jahve von den Amalekitern geschlagen (JE Num. 14 $_{40}$ ff), und weil sich Achan an Jahve geweihten Dingen vergriff, werden sie von den Kanaanäern besiegt: das war die Wirkung des göttlichen Zornes wider sie (JE Josua 7). Es ist doch wirklich kein wesentlicher Unterschied, ob es an diesen Stellen heisst, Jahve zog nicht mit ihnen aus, weil er gegen sie zürnte; darum wurden sie geschlagen, oder er zürnte gegen sein Volk; darum bestimmte er einem fremden Herrscher und Volk den Sieg über sie.

Wenn in der zur Zeit des Exils abgefassten [1]) Erzählung 2 K. 18 $_{17}$ ff Sanherib durch seinen Gesandten das Volk von Jerusalem dadurch von dem Könige Hizkia trennen und zur

1) S. m. Schrift „Die Jesajaerzählungen“ Jes. 36—39. 1898. S. 81 ff.

Uebergabe verleiten will, dass er seinen Zug als Strafe des durch Abbrechen seiner Altäre erzürnten Nationalgottes Jahve darstellt, sich als unmittelbar von Jahve gerufen brüstet[1]), so geht daraus hervor, dass eine solche Erwägung, der Nationalgott — denn als solcher wird Jahve, der über seine zerstörten Altäre erzürnte Gott, hier deutlich genug bezeichnet, als einen anderen konnte ihn Sanherib auch gar nicht ansehen — strafe sein Volk durch Herbeiführung eines fremden Feindes, hier der assyrischen Weltmacht, durchaus volkstümlich war, nichts charakteristisch Prophetisches enthielt. Wie die babylonischen Priester, die da sagen, Marduk habe wegen kultischer Vergehen des Nabûnâid den Cyrus herbeigerufen und ihm den Thron des Nabûnâid verliehen[2]) keineswegs damit aufhören wollen, Marduk als Nationalgott Babels zu empfinden, so liegt die Sache auch in Israel nicht anders. Nicht dass Jahve überhaupt fremde Nationen gegen sein Volk herbeiführt, sondern dass er das tut wegen rein sittlicher, nicht kultischer Vergehen seines Volkes, ist besonderes Kennzeichen der prophetischen Lehre[3]).

Ruft Jahve den Hazael von Syrien zur Vernichtung der israelitischen Baalsverehrer herbei, so ist dies Mittel doch den anderen, der blutigen Erhebung des Jehu und der vernichtenden Tätigkeit des Elisa, gleichzustellen. In allen dreien zeigt sich der Zorn des empörten Nationalgottes, durch alle drei Mittel will er den Sieg über Baal und seine Verehrer in Israel erringen. Demnach ist der in Aussicht genommene Rest, die 7000, das eigentliche Israel. Die anderen haben sich selbst aus der nationalen Gemeinschaft ausgeschlossen, dadurch dass sie den Nationalgott preisgaben. Sie werden vernichtet, falls sie sich nicht schleunigst (1 K. 18) durch Umkehr, d. h. durch

1) Es ist wol möglich, dass Kuenen (Volksreligion und Weltreligion 1883. S. 69) im Recht ist mit der Vermutung, Necho und Nebukadneṣar hätten durch die Benennung der von ihnen zu Königen bestimmten Judäer mit den Namen ʻJojaḳim' (2 K. 23 34) und ʻṢidḳijahu' (2 K. 24 17) andeuten wollen, ʻdass sie ihren Sieg dem Gotte Israels selbst zu danken hätten'.

2) Vergl. den Cyruscylinder, Keilinschriftliche Bibliothek. III. 2. S. 121 ff.

3) s. o. S. 3.

Teilnahme am Jahvekult, Wiedererrichtung seiner Altäre zu Jahve und damit zu Israel, welches eben durch den Jahvekult zusammengehalten wird, bekennen. Die siebentausend aber sind das Israel οὐ κατὰ πνεῦμα ἀλλὰ κατὰ σάρκα, so gut wie die nach dem Bürgerkriege des Absalon, der Dürre und Seuche unter David Verbliebenen das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα sind.

Amos

Bietet nun Amos den Gedanken eines frommen Restes? Die Stellung des Propheten zum Kult kann uns vielleicht die Antwort auf diese Frage bringen. So lange man die Aufrechterhaltung des Kultus auch nur als wesentlich für die Aufrechterhaltung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel ansieht, kann der Gedanke an einen Rest frommer Israeliten, die allein wegen ihrer Herzensfrömmigkeit und ihres Jahve wolgefälligen Wandels dem Vernichtungsgericht entrinnen werden, schwerlich aufkommen. Nun ist ja bekannt genug, dass Amos aufs heftigste gegen die Gottesstätten und den an ihnen sich entfaltenden Gottesdienst seine Stimme erhob. Es fragt sich nur, in welchem Sinne er das tat. Man könnte meinen, dass es sich nur um den Kampf gegen Götzenanbetung, statt Jahveverehrung handle, gegen eine Götzenverehrung, die auch an altheiligen Jahvestätten etwa Platz gegriffen hätte. Diese Auffassung hat anscheinend eine Stütze an 2 8, wo wir in einer Rede Jahves an Israel von einem בית אלהיהם hören, was dann 'Haus ihrer Götter' zu übersetzen wäre[1]. Aber abgesehen davon, dass wir dann בתי אלהיהם erwarten müssten, ergiebt der Gedanke dort selbst die Unmöglichkeit einer solchen Auslegung. Wie konnte das ein besonderes Unrecht sein, wenn die Israeliten im Götzentempel zur Kedesche gingen, dort Wein der Gebüssten tranken, auf Kleidern der Gepfändeten neben den Götzen-Altären lagerten? Gerade das Kedeschenunwesen war ja mit der Naturreligion, dem Götzendienst, aufs innigste verbunden[2], und die anderen Dinge

1) Oort, Theol. Tijd. XIV, S. 141 hält es für möglich, dass hier von Götzentempeln die Rede ist. So auch schon das Targum.

2) Es liegt doch nahe, bei V. 7 an den Verkehr mit Kedeschen zu denken, die dann aus dem Baalkult in den Jahvekult einge-

werden auch nicht im Namen der Götzen verboten gewesen sein. Und was hätte Amos für ein Interesse gehabt, für die sittliche Reinheit des heidnischen Kultus zu eifern? Vielmehr hätte der Prophet rügen müssen, dass sie den Götzen dienten und alle damit verbundenen Greuel verübten. Aber Jahve hatte dergleichen Dinge verboten. Und das ist eben das Entsetzliche, dass sie mit diesen ihren Greueltaten vor das Angesicht ihres Gottes traten, ohne sich der Beleidigung bewusst zu sein, die sie ihm damit antaten.

Wenn Jahve dabei in seiner Rede statt 'ביתי' 'בית אלהיהם' sagt, so kann er ja vielleicht damit andeuten wollen „dass er, Jahve, mit diesem von ihnen verehrten Gott nichts zu tun hat“ (Nowack), doch scheint mir das etwas künstlich. Vielmehr macht sich das בית אלהיהם rhetorisch kräftiger als einfaches ביתי. Die Heiligkeit der Stätte, es ist ein בית אלהים, und die Unheiligkeit ihres Tuns grade hier wird damit um

---

drungen waren (so Wellhausen, Nowack z. d. St.). Allerdings hat Valeton, Amos en Hosea, 1894, S. 22 f., recht, wenn er behauptet, dass der Ausdruck למען חלל את שם קדשי nicht notwendig auf Kedeschen führt. Es können geschlechtliche Ausschweifungen überhaupt gemeint sein, die die strengere Jahvereligion verbot. Es ist zwar etwas anderes, wenn das Gesetz dem Schwiegervater den geschlechtlichen Verkehr mit der Schwiegertochter verbietet (Lev. 18 15. 20 12) und damit eine in Israel seit alters geltende Anschauung in gesetzliche Form fasst (vgl. Gen. 38 26b, wo Juda nicht aus Feingefühl [Gunkel], sondern um nicht mit Bewusstsein Blutschande zu begehen [Dillmann], wie er es vorher ohne Bewusstsein getan, jeden weiteren geschlechtlichen Verkehr mit der Thamar meidet), aber aus Amos 2 7 scheint doch hervorzugehn, dass der Besuch der gleichen Dirne von Vater und Sohn allgemein als נבלה galt. Das bestätigt wol auch die Absalon-Davidgeschichte. Wenn Absalon auf des Ahitophel Rat vor den Augen des ganzen Volkes die 10 Weiber und Kebsen, die David zur Bewachung seines Hauses zurückliess, öffentlich benutzte, so geschah das nicht einfach nur deshalb, weil er sich damit öffentlich als seines Vaters Erben und Nachfolger zeigen wollte (das war ja nicht mehr nötig), sondern ausgesprochenermassen, um den Bruch mit seinem Vater zu einem unheilbaren zu machen und das allem Volk zu zeigen. Durch diese Tat macht er, wie es scheint, dem David den weiteren Verkehr mit diesen seinen Weibern unmöglich (2 Sam. 16 21 ff., 20 3) und trifft ihn damit auf das empfindlichste. Immerhin legt doch der Zusammenhang Amos 2 7 ff. es besonders nahe, dass man an Kedeschen denkt.

so stärker hervorgehoben. — Ebensowenig liegt ein Kampf gegen die Verehrung heidnischer Götter in 4 3. 5 26 vor. Denn die Konjectur Oettlis zu 4 3[1] וְהִשְׁלַכְתֶּנָה אֵת הָרִמּוֹנָה = „ihr (Weiber) sollt (etwa auf der Flucht) das Bild des Rimmon wie eine hemmende Last wegwerfen“, ist wegen des Artikels vor dem Eigennamen רמון unhaltbar. Desgleichen versteht man nicht das femininale ה bei רמון. Jesaja redet (17 10) von Adoniskult im Nordreich. Von Verehrung des Ramân vernehmen wir nirgends etwas und die Vermutung Oettlis, dass es sich 3 12 um Gelage der Grossen in Damaskus handelt, an denen teilgenommen zu haben zum guten Ton gehört haben soll, beweist sie natürlich auch nicht[2]. — 5 26 würde ja jedenfalls für die Verehrung fremder Gottheiten in Israel zur Zeit des Amos sprechen, mag man das נשאתם perfectisch oder futurisch auffassen. Aber 5 26 entstammt nicht der Feder des Amos. Wie man den Vers auch deutet, er zerstört den Gedankengang und wird mit Wellhausen, Nowack u. aa. auszuscheiden sein[3].

---

1) Der Kult bei Amos und Hosea, Greifswalder Studien, 1897, S. 23. Amos und Hosea, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1901. S. 68.

2) Er ergänzt hinter דמשק, das er als Ortsnamen auffasst, etwa ein בכאסה (Amos u. Hosea S. 67).

3) Budde hält den Vers (Religion des Volkes Israel vor der Verbannung S. 71), indem er הלא נשאתם liest. Er meint, eine spätere Entstehung und Einschiebung lasse sich schwer erklären (vgl. Nathaniel Schmidt, Journ. bibl. Literature XIII. 1894. S. 1 ff.). Aber es wird manche Glosse im Alten Testament und anderswo als solche erkannt, ohne dass ihre Entstehung und Einschiebung gerade an ihrer jetzigen Stelle für uns erklärlich ist. Hier liegt aber doch vielleicht eine Erklärung nahe. Es fehlte hier nach dem Gefühl eines späteren Juden der Hauptvorwurf gegen das „sündige“ Samaritervolk. Sie haben nicht blos Jahve preisgegeben, sondern auch den Kult anderer Götter an die Stelle gesetzt und zwar waren es assyrisch-babylonische Gottheiten. Die Annahme, dass vor 722 alle möglichen assyrischen Gottheiten in Samarien verehrt wurden, liegt durchaus nicht so nahe, wie man vielfach annimmt (vgl. auch Budde, das Alte Testament und die Ausgrabungen 1903 S. 34 ff). Wir hören dagegen von einem Import dieser Gottheiten in grossartigem Masstabe nach der Einverleibung Ephraims in das assyrische Weltreich und nach der Verpflanzung vieler Babylonier nach Samarien. Es sind anscheinend nur babylonische Götter, die Eingang finden, weil eben die Colonisten gerade aus Babel kommen. (Ḥamat und Avva

In jedem Falle: handelte es sich auch nur zum teil um den Kampf gegen ausländische Götter, so müsste das in ganz anderer Deutlichkeit und Schärfe heraustreten.

Nicht einmal das kann man behaupten, dass Amos die kanaanäischen Elemente im Jahvekulte als solche behandelte und bekämpfte, wie Hosea, oder dass es vor allem die Anbetung Jahves im Bilde, etwa des Stiers, gewesen wäre, gegen die sich Amos mit gleicher Schärfe gewandt hätte, wie sein jüngerer Zeitgenosse aus Ephraim[1]. Ebensowenig ver-

---

sind 2 Kön. 17 12 ff. wol zu streichen; vgl. Winckler, at. Untersuchungen S. 100 ff.). Der Verfasser schildert die Anbetung dieser Gottheiten als etwas Neues, nach 722 zu Denkendes. Und der so seltene Ausdruck ככות wird auch da erwähnt (2 K. 17 30). Es ist doch wol ein Name des babylonischen Adar, der ihn als Gott der Entscheidung bezeichnet. Und dass sein Stern (כיון) erwähnt wird (es handelt sich nicht um 2 Götter, vielmehr übers. „so habt ihr erhöht den Sakkuth euren König und den Kaivan, den Stern eures Gottes, eure Bilder die ihr Euch bereitet habt), ist vielleicht nicht ohne Bedeutung. Denn wie in Judäa mag auch in Samarien zur Zeit des Manasse Sterndienst aus Assyrien eingeströmt sein. Sakkuth-Adar ist der Hauptgott der Babylonier, nicht der Assyrer. Auch das führt wol darauf, dass wir hier an Einfluss der hierher unter Assurbanipal (Winckler a. a. O.) verpflanzten Babylonier zu denken haben. Deren Hauptgott war doch Adar; als sein Stern galt der Kaivan. Dass der Glossator gerade den Sakkuth und ihn allein nennt, der auch 2 Reg. 17 30 an erster Stelle steht (das בנות dahinter scheint mir nichts als verderbtes סכות, Correctum und Corrigendum stehen hier wie oft nebeneinander), ist also erklärlich und auch passend genug. Wie man aber aus der Erwähnung des erst nach Amos eroberten Ḥamat und Kalne auf späteren Einschub von 6 2 schliesst, so führt die Erwähnung von der erst nach 722 in betracht kommenden Anbetung des Sakkuth zu derselben Annahme bei 5 26.

1) Die einzige Stelle, die hierauf führen könnte, liegt in 8 14 vor, wo das אשמת שמרון von Hoffmann (Z. at. W. 1883 S. 122) unter Vergleich von Micha 1 5 dem עגל שמרון Hos. 8 5 gleich gesetzt und als 'Staatskalb von Betel' aufgefasst wird, wobei dann gegen die sonstige Art des Amos שמרון = Ephraim zu fassen wäre. Oettli (Amos u. Hos. S. 76) denkt an ein Jahvebild in der Hauptstadt und will (vgl. schon Hoffmann a. a. O. 123) דרך = דֹּדְךָ = dein Liebling gleichfalls auf ein Gottesbild bezogen wissen. Aber von einem solchen Heiligtum in Samarien mit einem berühmten oder berüchtigten Jahvebild verlautet sonst nichts. Wellhausen hat die Unversehrtheit des Textes angefochten und in אשמת שמרון Correctur eines

wirft der Prophet überhaupt die Anbetung Jahves in Betel, Dan, Gilgal u. s. w. und hält nur den Kult in Jerusalem für Jahve wolgefällig. Wenn ihm auch Jerusalem besonders von Jahve geliebt scheint (1 2), so ist dieser dort sicher nicht allein zu finden. Amos selbst hat doch eine Gotteserscheinung im Tempel zu Betel erlebt (9 1)[1]). Jahve verbittet sich das Darbringen von Massenopfern, die sie doch ihm bringen, wenn sie damit zum Heiligtum kommen; er will das Rauschen der Gesänge und Harfen von sich verbannt wissen, das heisst aus seinem Tempel (5 21 ff; doch wol in Betel), in dem er denn also doch zu finden ist. Und wenn es 5 4 f heisst: suchet mich, dass ihr lebet, sucht nicht Betel u. s w., so wird hier nur in anderer Form dasselbe gesagt, nämlich, dass Jahve nichts wissen will von dem Bestreben, sich durch den Kult von den Verpflichtungen der Moral freizukaufen,

---

früher unverfänglichen Namens für den 'Jahve von Betel' gefunden. Aber mit Recht hat Löhr (Untersuchungen zum Buch Amos 1901, S. 14) ~~14 a gestrichen, weil die Verbindung nicht leicht sei und Amos nie~~ gegen eine bestimmte Form des Kultus polemisiere. 14 a passt nur als Fortsetzung einer Ausführung, welche sich mit dem Gesamtvolk beschäftigt. Es soll aber doch gesagt werden, dass die Blüte der Nation fallen wird (13+14 b). Der Zusatz 14 a ist überflüssig und störend. Denn die hier erwähnte Sünde ist doch nicht besonders bei der Jugend zu finden.

1) Centralisationsgedanken, wie sie im Deuteronium entgegentreten, liegen dem Amos ganz fern. Auch die Erwähnung des Ṣion als Gottessitzes 1 2 führt nicht darauf (s. u. S. 54 ff.). Der Prophet erwähnt die altheiligen Stätten, an denen Jahve sich einst den Vorvätern (Betel, Gilgal) offenbart hatte, oder die irgendwie durch die Geschichte der Väter geheiligt waren (Beerscheba, Dan). Er wird da ganz auf dem Boden der Volksanschauung gestanden haben, wie sie uns in der Patriarchensage bei J und E entgegentritt (Gen. 12. 18. 21. 26. 28). Sicher konnten auch nach ihm die Israeliten Jahve dort finden, wenn sie ihn nur in der rechten Weise suchten. Selbst die Bedrohung der Altäre von Betel und ihrer Hörner (3 14) würde noch nicht notwendig für deuteronomische Gedanken bei Amos beweisen. Immerhin fragt man sich, was haben gerade die Altäre getan? Man ändert (Oort, Valeton, Oettli) מַצֵּבוֹת, aber nirgends wendet sich der Prophet gegen diese; der Kampf gegen sie gehört einer späteren Zeit an. Und 14 b enthält ja immer noch den Altar. Der Versteil ist in einer Rede, die vorher und nachher Samarien, nicht Betel gilt, störend. Er ist ein Einsatz deuteronomistischer Schule (vgl 1 K. 13 1 ff., 2 K. 23 15; Wellhausen, Nowack, Löhr).

dass er für Besucher, die ihn mit solchen Gedanken besuchen, nicht 'zu Hause' ist. Nicht blos die Sünden, die man beim Kult beging (2 5 ff.), reizen und empören ihn: wenn dergleichen auch nicht gewesen wäre, sein Verwerfungsurteil wäre im wesentlichen das gleiche geblieben. Die falsche Schätzung des Kults ists, die er bekämpft[1]). So ist doch auch 4 4 ff. zu verstehen und nicht in dem Sinne, dass das Kommen zu verbotenen Gottesstätten (Betel, Gilgal, Beerscheba), das Aufstellen Jahve verhasster Idole daselbst das Gericht notwendig mache. Denn die ironische Aufforderung: „bringet in der Frühe eure Opfer, am dritten Tage eure Zehnten" u. s. w. richtet sich gegen die allgemeine Ansicht, gegen die gern gehegte (כן אהבתם) Hoffnung, dass man durch Steigerung der Opfergaben Jahve um so sicherer gewinnen könne. Jahve soll gewissermassen bestochen werden. Nun — Jahve will sich auch bestechen, er will sich durch ihre Gaben zum Geschenk von Gaben bewegen lassen, Gaben allerdings höchst merkwürdiger Art, nämlich schwerer Heimsuchungen, die es ihnen unmöglich machen werden, ihrem Gott mit weiteren Bestechungsversuchen zu nahen[2]).

1) Nach Oettli (Kult bei Amos und Hosea, Greifsw. Studien, S. 32) trifft die Polemik des Propheten nur das opus operatum im Opfer, nicht aber den Ritus; er beruft sich zum Beweise dafür auf 7 17, wo Amos das Ausland als טמאה, d. h. als kultisch unrein bezeichnet. Mag ja sein. Jedenfalls betrachtet Amos das ganze Opferwesen als durchaus entbehrlich (5 21 ff.) und gewiss auch, weil es leicht zu falscher Stellung zur Gottheit führt, als gefährlich. Es liegt nahe anzunehmen, dass er dann für volle stetige Beseitigung desselben eingenommen war. Aber die Stärke der Propheten liegt ja doch nicht auf dem Gebiete des logischen Denkens. Im übrigen hat diese Streitfrage nicht viel auf sich.

2) Das וגם אני V. 6, welches das Tun Jahves in Gegensatz zu dem in באו — פשעו u. s. w. liegenden der Israeliten setzt, zwingt dazu, abweichend von der gewöhnlichen Auslegung die nachfolgenden Verba futurisch zu fassen. Es ist doch nicht zu empfehlen, mit Nowack in dem וְגַם אֲנִי einen Gegensatz zu dem כן אהבתם zu finden, etwa der Art: Ihr habt es geliebt, mir im Kultus überreiche Gaben zu bringen, so liebte ich es, euch auch etwas zu bringen. Denn 1) ist das כן אהבתם doch nur eine nebensächliche Bemerkung; das eigentliche Tun, bezugsweise Tunwollen, auf dem der Ton liegt, ist in den vorangehenden Imperativen gegeben; 2) darf man in אהבתם das Perfectum kaum betonen; es hat hier doch sicher prae-

Dass diese unsere Auffassung, welche den Kult durchaus als Jahvekult fasst und das von Amos empfundene Unrecht eben in der falschen Wertung dieses Kultes sieht, das Rechte trifft, ergiebt sich deutlich genug aus dem Gottesbegriff des Propheten. Jahve ist ihm der Herr der Gerechtigkeit, der mit dem Lotmass sittlicher Geradheit der Völker Tun prüft (7 7) und, wenn das Gebäude ihres sittlichen Handelns nicht gerade steht, schonungslose Vernichtung herbeiführen muss. So bringt er Strafe über Aram, Ammon und Moab, weil sie

---

sentischen Sinn: „wie Ihr es liebt, gewohnt seid". Der Gegensatz ist doch der: bringt Ihr nur Eure Gaben, so will ich denn auch meine Gaben bringen. Nur so scheint mir ein wirklicher Sinn für den Zusammenhang gewonnen zu werden. Die Aufzählung einer Reihe schon vergangener, für die Bekehrung des Volkes wirkungsloser Plagen schliesst sich schlecht an die ironische Auffassung, nur immer in der bisherigen törichten Ausübung des Kultus zu beharren. Und doch bindet das וגם אני V. 6 ff. durchaus mit V. 4 f. zusammen. Aus Gründen der Grammatik ist natürlich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, nur dass man וְאַעֲלֶה (V. 10), וִתְהִיוּ (V. 11) zu lesen hat. In gleicher Weise fassen Umbreit, Hitzig, Duhm, Marti die dieser ähnliche Rede des Jesaja 9 7 ff. von V. 10 an in futurischem Sinne. (z. d. St.) Es läge dann in V. 11 eine Weissagung des 1 1 als geschehn erwähnten Erdbebens vor und man könnte ihn dann nicht mit Oort (Theol. Tijd. XIV (1880) S. 117 ff) zum Beweis benutzen, dass Amos bei der Redaction seiner Reden in Juda eine Reihe von Zügen in dieselben hineinbrachte, die ihnen ursprünglich nicht eigen waren. So habe er das erst nach seinem Auftreten erfolgte Erdbeben hier schon als verflossene Heimsuchung Jahves vorgeführt. Die Vision (7 1—3), der zufolge Jahve auf des Amos Fürbitte auf die Heuschreckenplage verzichten will, kann man kaum gegen unsere Auffassung geltend machen, in dem Sinne, als ob Jahve dort von Naturplagen durchaus Abstand nimmt, während sie hier in Aussicht gestellt werden. Sollten die Visionen 7 1—3, 4—6 nicht in eine frühere Zeit fallen, in eine Zeit vielleicht vor dem öffentlichen Auftreten des Propheten, in der er sich über den rücksichtslosen Vernichtungsbeschluss Jahves noch nicht klar war? (s. u. S. 45 ff.; vgl. auch Giesebrecht, Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten 1897, S. 38). Es geht doch wol kaum an, sie mit Seesemann alle nach Betel zu verlegen und zeitlich hinter die Reden in Samarien 3—6 zu setzen (Seesemann, Israel bei Amos u. Hosea. 1898. S. 3 Anm.). 7 1—3, 4—6 sind die Plagen als Straf- und Läuterungsplagen gemeint, 4 4 handelt es sich um das Gegenteil. Die Plagen, so gehäuft sie auch sind, werden keine Läuterung bewirken. Sie sind nur Vorläufer des letzten vernichtenden Gerichts.

den allgemeinen Geboten der Menschlichkeit, die auch im Verkehr der Völker mit einander eingehalten werden müssen, zuwidergehandelt haben. So entbrennt sein Zorn über Israel, weil es sich durch die Kenntnis des besonderen göttlichen Willens, wie sie ihm durch die liebevolle Führung in der eigenen Geschichte, durch stetige Sendung von Naziräern und Propheten offenbart war, nicht zu einer besonderen Höhe sittlichen Handelns hat leiten lassen, sondern jenen gleich war.

So voller Wucht ist die Empfindung von dem Gotte einer über den Völkern waltenden Gerechtigkeit, dass scheinbar alle particularistischen Beschränkungen des Gottesbegriffes von Jahve abfallen. Ihm steht Israel nicht näher wie Kusch, Philistäa und Aram (9 7).

Wenn überhaupt von einem frommen Rest, so könnte dann, scheint es, doch nur von einem aus allen Völkern, nicht blos aus Israel verbleibenden Rest gottwolgefälliger Menschen die Rede sein.

Weiter: ist diese Lehre von dem Gott der Gerechtigkeit kein leerer Wahn, so muss er der Herr der Welt sein, um ihr in der Welt die rechte Geltung zu verschaffen. Und so hören wir ja auch (9 2 ff.)[1], dass sein Arm in die Tiefe der Scheol reicht wie bis zur Höhe des Himmels; dass er den Ungeheuern auf Meeresgrund Befehl giebt und im fernen Land der Verbannung (ist damit Assur gemeint? s. u. S. 76 f.) über das Schwert der Verfolger Israels verfügt. Er hat aus dem fernen Kaphthor die Philister, aus Kir die Aramäer geholt, aber auch ihr Geschick gestaltet. Es scheint ja also bei Amos Jahve als der allmächtige Weltgott schon erkannt und geschildert, wie denn auch sein beliebter Ausdruck יהוה צבאות auf den Herrn der Kräfte Himmels und der Erde gedeutet wird (Wellhausen, Smend, Nowack). Der Gedanke von Jahve, dem Herrn der sittlichen Weltordnung, soll, so meint man, bei ihm so sehr in den Vordergrund treten, dass die Frage, wie denn Jahve nach völliger Vernichtung Israels, das ihn doch allein kennt von allen Völkern, noch bekannt und verehrt bleiben könnte und: ob nicht ein Rest gerechter Menschen aus

1) V. 2 wird allerdings von Löhr (a. a. O. S. 14), V. 7 von Winckler, Geschichte des Volkes Israel I. 1895. S. 57 gestrichen; beides m. E. ohne rechte Gründe.

Israel, oder, wenn Israel nicht mehr wert ist als alle die anderen Nationen, aus aller Welt Leuten von ihm gesammelt und zu wahrem Gottesdienst geleitet werden, gar nicht gestellt wird.

Amos — und darin soll sich besonders seine gewaltige, grossartige Art zeigen — kümmert sich, sagt man, in grandioser Einseitigkeit gar nicht darum. So scheint denn der Gedanke eines frommen Restes bei Amos keinen Raum zu haben. —

Ich habe den Eindruck, dass diese Auffassung bei den Neueren (so z. B. Wellhausen und nach ihm Smend) doch über das Ziel hinausschiesst.

Amos ist eine religiöse Kraftnatur. Man darf aber die Worte solcher Heroen nicht zu sehr mit dem Mass gemeiner Logik messen. Sie sind doch Männer des Augenblicks und können in einem Augenblick eine Wahrheit mit solcher ausschliessenden Kraft aussprechen, dass eine andere Wahrheit, die sie etwa bei anderer Gelegenheit mit gleich wuchtiger Einseitigkeit zum Ausdruck bringen, mit ihr ganz unvereinbar scheint[1]). Dass zwischen den Worten: „seid ihr mir nicht wie die Mohren (9 7), ihr Israeliten" und „nur mit euch allein trat ich in innige Beziehung" (3 2) ein gewisser Widerspruch vorliegt, ist ebenso klar, wie dass der Hinweis auf die liebevolle Führung Israels aus Egyptenland, die Leitung in der Wüste, die Ansiedlung in Kanaan (2 9 f.) sich nicht mit den harten Worten verträgt, dass Gott ebenso gut auch die Philistäer aus Kaphthor, die Aramäer aus Kir herbeiholte und Israel ihm also nicht näher stand wie jene. Und doch erklären sich diese Widersprüche, wenn man den rednerischen Zweck jedes Mal genau ins Auge fasst.

Das eine Mal handelt es sich um die Schilderung der schweren Versündigung Israels. Gott hat es mit Woltaten überschüttet und der Dank besteht in der Verachtung Jahves, wie sie sich nach allen Seiten zeigt, mag man auf die Behandlung der Armen sehen, oder auf das Treiben bei den Festen oder gar auf die Vergewaltigung der Naziräer und

---

1) Das betont auch Oettli mit Recht (Amos u. Hosea u. s. w. S. 24).

Propheten. Die Folge muss ein vernichtendes Gericht des empörten Gottes sein (2 6 ff). Anderseits geht die Rede (9 1 ff) von der Ankündigung einer das gesamte Volk treffenden Vernichtung aus. Da könnte man einwerfen, Jahve habe doch Israel selbst gebildet, als er es aus Egyptenland führte, er könne doch sein eigenes Geschöpf nicht zerschlagen. Die Antwort lautet: ebensogut hat er Aram, Philistäa gebildet, die dort wohnende Bevölkerung in ihre jetzigen Orte geführt; Israel hat also nichts vor jenen voraus, die ja auch (1 3 ff) zur Vernichtung bestimmt sind. Das eine Mal sagt er: nur Israel sei einer besonderen Gemeinschaft mit Gott gewürdigt worden (3 2), darum würdige er das sündige Volk auch eines besonders schweren Gerichts; das andere Mal, es bestehe kein engeres Band zwischen Jahve und Israel als zwischen ihm und den Mohren, darum auch kein Grund zu besonders freundlicher Nachsicht. Diese Widersprüche sind nicht unbemerkt geblieben, ohne dass man sich besonders daran gestossen hätte (Wellh. zu 9 7. Nowack zu 9 7).

Anderes, was für unseren Gegenstand nicht unwichtig ist, hat man weniger bemerkt. Es ist wahr, das Urteil des Amos lautet auf unentrinnbare Vernichtung. Alle Heimsuchungen, die das Volk zur Einkehr und Umkehr führen sollen, werden nichts fruchten; so bleibt also gar nichts übrig, als völlige Vernichtung (4 6 ff)[1]. Die Jungfrau Israel ist für Jahve tot, Amos soll die Leichenklage anstimmen (5 2). Überall sieht man Leichen, hört man Klagen, weil Jahve der Verderber durch Israel zieht (5 16 f). Paläste wie Hütten, arm und reich sollen fallen, die Menschen sterben oder verbannt werden (6 11) bei dem שבר (6 6) Israels. Jahve hat auf das Bitten des Amos wiederholt das drohende Gericht nicht kommen lassen (7 1—6). Jetzt aber ist's vorbei mit der Schonung, die Dynastie Jehu muss fallen, die Höhen und Tempel sind zur Verwüstung bestimmt (7 7 ff). Das Ende steht vor der Tür (8 1 ff). Und so gründlich wird Jahve aufräumen, dass keiner entkommt; mögen sie sich in die Scheol, in den Himmel, ins Meer flüchten: Gottes Arm wird

---

1) Der Schluss, der jetzt fortgefallen ist, muss etwas Derartiges gebracht haben, vgl. Jes. 9 7—20 + 5 26—30.

sie doch erreichen, ja selbst die in die Verbannung Getriebenen sollen dort noch vom Schwert gefressen werden (9 1—4). Es wäre kleinlich dagegen zu bemerken, dass anderseits doch noch einige im Lande bleiben werden. Selbstverständlich hat eine auch noch so schwere Katastrophe nicht die volle und gänzliche Beseitigung der vorhandenen Bevölkerung zur Folge. Im Nordreich ist nach 722 gewiss die Mehrheit der kleinen Leute zurückgeblieben, und im Südreich wird es nach 586 nicht anders gewesen sein. Die Übertreibung in 9 2 ff. ist natürlich nicht so ernst zu nehmen, es ist da nur eine eindrucksvolle Schilderung der schweren tötlichen Heimsuchung geboten. Jedenfalls hat Amos die vollständige Vernichtung des ephraimitischen Staates vorausgesagt, wie das auch eintraf. Und diese Vernichtung hat auch den Untergang des ganzen nordisraelitischen Volkes zur Folge gehabt.

Wenn 3 12 von einem Hirten die Rede ist, der dem Rachen des Löwen ein Paar Schenkel oder ein Ohrläppchen entreisst, oder 5 3 von einer Decimierung, nicht von einer Gesamtvernichtung gesprochen wird, so liegt in dem Zusammenhang weniger das Gewicht darauf, dass dieser oder jener verschont wird, als dass eine so gut wie völlige Vernichtung stattfinden wird (vgl. Jes. 10 19; 17 6).

Hin und wieder scheint es ja allerdings so, als ob der Gerichtsbeschluss noch nicht unbedingt fest stünde. Amos mahnt seine Volksgenossen dringend dazu, Jahve in Wahrheit zu suchen. Tun sie das, so werden sie leben (5 4). Sie sollen Gott suchen, dass er Joseph nicht mit unlöschbarem Feuer verzehre (V. 6). Also kann ihre Umkehr noch jetzt das Gericht aufhalten. Noch deutlicher und ausführlicher lesen wir 5 14 f: „Suchet das Gute und nicht das Böse, damit Ihr lebt und es so wird, wie Ihr sagt, dass Jahve der Gott Ṣebaoth mit Euch ist. Hasset das Böse, liebet das Gute, richtet das Recht auf im Gericht, ob vielleicht Jahve Ṣebaoth dem Rest Josephs gnädig ist“ [1]).

---

1) 6 b streicht Löhr (a. a. O. S. 18) als Einschub in Anlehnung an 1 4 u. ö. (er liest dann auch nach diesen Stellen יְשַׁלַּח אש st. יצלח כאש). Der Gedanke an eine Abwendung der Katastrophe sei völlig ausserhalb der Erwartung des Amos gelegen. Aber das וחיו V. 4 und V. 9 zeigt ja, dass diese Behauptung so nicht zutrifft. Derselbe

Hier sieht es doch so aus, als habe Amos seine Drohpredigten mit dem Zwecke gehalten, um noch im letzten Augen-

streicht auch 13—15, wie vorher schon Oort, a. a. O. S. 116—122; Valeton a. a. O. S. 32 f., 105 f., vgl. besonders Volz (die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897, S. 18), dem auch Nowack folgt. Sie fügen sich nicht dem Zusammenhang, sagt man. Dass V. 16 besser an V. 12 als an V. 15 anschliesst, ist zuzugeben. Immerhin ist die Ergänzung des Gedankens, 'weil ihr nun so seid, wie ich euch geschildert habe, und nicht tun werdet, was ich von euch fordere' : darum' (V. 16) u. s. w. doch wol nicht so weit abliegend. Ist aber der Zusammenhang in C. 5 überhaupt brüchig, wie behauptet wird (V. 1—3 soll ein Stück für sich sein, ebenso 4—6. 7. 10—12. 16—17, desgleichen 18 ff.), so darf auf jenen Grund nicht gerade viel Gewicht gelegt werden. Ebenso wenig auch darauf, dass 14a eine Wiederholung (Volz: 'sehr matte Nachahmung') von V. 4 und 6 sei und 15aβ wol als Gegensatz zu 7b und 12 Schluss entstand. Auch ein Amos kann mehrmals dasselbe gesagt haben. In der lebendigen Rede mag ja auch 13—15 nicht so bald auf 4 ff gefolgt sein. Es können die Verse sogar Thema einer besonderen Rede gewesen sein. V. 13 soll nach Volz eine Sentenz späterer Zeit sein (er vergleicht Prov. 10 19. Sir. 20 7). Der darin enthaltene Entschluss schlage der Praxis und Gemütsart des Propheten ins Gesicht. Beides ist nicht zuzugeben. V. 13 kann auch nur eine einfache Aussage enthalten. Bei den so schlimmen Rechtsverhältnissen 'hält der kluge Mann den Mund, da es böse Zeit ist'. Sein Reden und Sichbeschweren bringt ihm ja doch nur Schaden. Die Praxis und Gemütsart des Amos hat damit gar nichts zu tun. Dass er einmal den Imperativ (חיו) gebraucht, das andere Mal das Imperfectum mit למען sollte man dem Amos nicht verbieten, ebenso wenig, dass er einmal למען mit dem Infinitiv verbindet (2 7), das andere Mal mit dem Imperfectum, zumal diese Präpostion in dem ersten Falle mehr in der Bedeutung 'sodass', hier dagegen in dem Sinne 'damit' gebraucht wird. Dass es endlich wunderlich sei, wenn Amos die oberen Stände, unter denen dann hier שארית יוסף zu verstehen sei, und denen er kurz vorher das Gericht ankündigte, hier mit der Möglichkeit einer Verschonung bekannt mache, ist doch kaum zuzugeben. Das Gleiche tut er ja doch nach Volz in 4 ff. 'שארית יוסף lasse sich leichter in dem späteren üblichen eschatologischen Sinne fassen. Das ist mir unverständlich. Soll damit gesagt sein, es handle sich um eine Mahnung an die spätere jüdische Gemeinde, Gottes Willen zu tun, dann würde er sich vielleicht auch der Diaspora (= שארית יוסף) erbarmen? Auffallend ist mir allerdings der zweimalige Gebrauch des Namens יהוה אלהי צבאות, der sich bei Amos sonst nur an besonders betonten Stellen findet, s. u. S. 59. Wie dem auch sei: selbst Valeton giebt zu, dass die Verse eine, wenn auch jüngere, so doch zutreffende Wiedergabe der Meinung von Amos bieten.

blicke Bekehrung zu wirken. Dem scheinen ja allerdings die bekannten Worte, die jede Verschonung für ausgeschlossen halten, vollkommen zu widersprechen (vgl. vor allem C. 8). Demnach könnte man meinen, es sei hier nur eine rednerische Form zu finden. Amos weiss ja doch, dass Bekehrung nicht eintreten wird, dass also die Verstockung gegenüber seinen Worten den Gerichtsbeschluss um so fester und unumstösslicher macht. Durch ihr leichtfertiges Tun, da sie trotz der Worte des Amos, den Gerichtstag noch ferne wähnen und das Unrecht noch vermehren, bewirken sie es gerade, dass die Sklavenpeitsche (des Assyrers?) über sie kommt[1]).

Doch ich muss gestehen, dass mir ein Spielen mit solchen von ihm selbst als sicher nicht eintretend erkannten Möglichkeiten im Munde des Amos nicht wahrscheinlich vorkommt.

Die Sache wird sich wol anders lösen. Amos selbst hat uns darauf hingewiesen, dass er nicht von Anfang an erkannt hat, Jahve habe unwiderruflich ein-auf gänzliche Vernichtung abzielendes Gericht Gottes über Israel beschlossen. Er sieht schwere Plagen kommen; Heuschreckenschwärme machen sich

1) Unter Vergleich von Jesaja 5 18 lese ich 6 3 שֵׁבֶט הַמַּס. Zu dem שבט חָמָס (Oettli, Amos und Hosea 1901. S. 72) opp. zu שבט מישור Ps. 45 7 passt das Verbum תגשון ebenso wenig wie zu dem 'Thron des Frevels' mass. Lesung שֶׁבֶת חמס, wofür man ausserdem besser (Oettli) כִּסֵּא erwartete. Am unglücklichsten erscheint mir der Lösungsversuch von Riedel (at. Untersuchungen 1902. S. 36). Er liest:

הַמְּנַדִּים לְיוֹם רַע
וְתַגִּשׁוּ לַשַּׁבָּת חָמָס

was heissen soll: „die ihr täglich böse (unrechtmässige) Abgabe fordert und jeden Sabbat gewalttätige Erpressungen einfordert". נדה soll nach Ez. 16 33 (נֵדֶה Geschenk), Neh. 5 4. Esr. 4 13. 20; 6 8; 7 24 (מִדָּה) als Piel des Verbums נדה zu fassen sein. Aber ein solcher Babylonismus ist bei Amos nicht anzunehmen. Ausserdem würde 'המנדים רע' auch dann noch nicht den Sinn haben können: die ihr böse Abgaben fordert. Ebensowenig kann תגשו חמס heissen: ihr treibt gewaltsam eine Schuld ein. נגשׂ 'bedrücken' wird nur mit dem Acc. der Person gebraucht. 2 K. 23 35 beweist nichts, da der Text dort bekanntlich nicht in Ordnung ist. Am besten stellt man das את הכסף ואת הזהב in 35b an den Schluss hinter לָתֵת: es hiesse dann, dass jeder Besitzende (איש) die Summe, zu der er eingeschätzt war, durch Bedrückung der kleinen, von ihm abhängigen Leute eintrieb, um das verlangte Geld dem Pharao zu geben. Mit Recht hat jene schon 20 Jahre vor Riedel von Hoffmann gemachte Konjektur (Z. at. W. 1883 S. 114) nicht die Billigung der Forscher gefunden.

bereit, das Land abzugrasen (7 1-3); Feuer (Sonnnenbrand oder etwa himmlisches Feuer, wie es Sodom und Gomorrha verzehrte?) soll kommen (7 4-6). Der Hinweis des Amos auf die Ohnmacht Jakobs bewegt Jahve grossmütig, von dieser Absicht zurückzustehn. Aber eine Untersuchung des sittlichen Standes in Israel zwingt Gott schliesslich, alle Erwägungen, die der Grossmut des Starken gegenüber der Ohnmacht des Schwachen entspringen, bei Seite zu setzen. Das Gericht kommt und zwar durch das Schwert (7 7-9. 8 1-4). Die Visionen, die Amos doch wol kaum zu gleicher Zeit, am wenigsten am Ende seiner Wirksamkeit[1]), empfing, wurden aus sachlichen Gründen vom Propheten sehr passend zusammengestellt. Es ist demnach kaum wahrscheinlich, dass Amos mit einem fertigen Urteil nach Ephraim kam. Er behauptet auch dem Amaṣja gegenüber nicht, dass ihn Gott mit dem ausgesprochenen Befehl, den Untergang des Nordreichs und der Dynastie Jehu zu verkündigen, nach Betel gesandt habe, was doch, da er gerade dies geweissagt hatte, hervorzuheben, nahe genug lag. Er sagt nur: ויאמר אלי יהוה לך הנבא על עמי ישראל. Amos sah ja zunächst nur schwere Heimsuchungen (7 1-6), aber nicht gänzliche Vernichtung, geschweige denn durch das Schwert des Assyrers, voraus. Erst der Einblick in die vollkommene innere religiöse und sittliche Verkommenheit Ephraims wird ihm die Notwendigkeit eines den Untergang bringenden Gerichts aufgedrängt haben. Und selbst da ist es nicht nötig anzunehmen, dass dies Urteil sich ihm sofort bildete. Auch hier kann er noch mit Bekehrung und Verschonung gerechnet haben. Aber die eigenen Erfahrungen belehrten ihn, dass diese Möglichkeiten vollkommen ausgeschlossen waren. Auf dem Wege der Vision erkennt er, dass keine Rettung mehr ist (7 7-9. 8 1 ff. 9 1). Und so spricht ers denn auch mit schonungsloser Schärfe aus (4 5 ff. 9 2 ff. 5 1-3). Israel geht durchs Schwert zu grunde, sei es im eigenen Lande, sei es durch die Verbannung, die nicht einmal die Rettung des Lebens zu geben braucht, jedenfalls nicht im Sinne der Bewahrung eines zu erhaltenden Teiles gemeint ist. Dieses Gericht ist nun unwiderruflich, so lautet Jahves letztes Wort,

1) So Seesemann (a. a. O. S. 1), der C. 7—9 nach Betel verweist.

so auch das letzte Wort des Propheten, wie er in einer vielleicht erst nach seiner Verbannung und Flucht nach Juda so formulierten und an die Spitze des Buches gestellten Rede versichert. Von hier aus verstehn wir dann auch am besten die so scharfe Betonung der Unabänderlichkeit des göttlichen Beschlusses in diesem Abschnitt (1 2 ff). Das von Amos so oft angekündigte Gericht, es muss in Erfüllung gehn [1]).

Ein Rest käme also für Amos nicht in Frage. Denn wenn er auch wol zwischen den Machthabern und Bedrückern und den armen, geschundenen, betrogenen Leuten des Volkes zu unterscheiden weiss, so macht er hinsichtlich ihres Geschickes keinen Unterschied [2]). Der Sturz des Staats, an dem die Grossen schuld sind, bringt auch den geringen Mann zum Untergang. Die schöne Villa wie die arme Lehmhütte werden zerstört (6 11).

Es wäre demnach unberechtigt, mit Volz unter Hinweis auf 5 4. 6. 8 11 ff. gegenüber Wellhausen-Smend daran fest zu halten, dass auch bei Amos bis zuletzt das Gericht nicht Selbstzweck ist, sondern das Ziel hat, eine sittliche Frucht zu wirken. Das Gericht soll nach ihm dazu dienen, ‘dem Kommen des Heils, der sittlichen Wiederherstellung des Volks den Weg zu bereiten’ (S. 17 f.). Aber die 5 4. 6 noch eröffnete Möglichkeit kommt später für Amos nicht mehr in Betracht, wie aus 2 6 ff. hervorgeht; und 8 11 f. lassen sich schwerlich halten [3]). Und doch, Volz hat zum teil recht; nur dass er bei dem Kern an einen Rest Ephraims denkt, während für Amos nur Juda in Frage kommen kann. Auch Amos rechnet damit, dass ein Teil von Israel verbleiben wird und zwar nicht als versprengtes, bedeutungsloses Häuflein, ohne Zusammenhang mit einander, und ohne Beziehung zu Jahve (5 10), sondern als eine Gemeinde Jahves, dass ich so sage, und dieser Teil ist Juda [4]).

1) Darauf geht das Suffix in אשיבנו. Aus allem ergiebt sich, dass C. 1—2 zeitlich am Schluss stehen.

2) Ueber 9 9 siehe unten S. 60 f.

3) Vgl. Wellhausen z. d. St.

4) C. 2 4 f. kann man schwerlich dagegen ins Feld führen. Denn die Unechtheit der Verse (vgl. Nowack z. d. St.) ist mir sicher. Es ist Seesemann (a. a. O. S. 8) nicht gelungen, die Bedenken No-

Es gilt ja seit Wellhausen fast als feststehend, dass Amos mit 'ישראל' stets das Gesamtvolk, also Nord- wie Südisrael gemeint hat, wie er ja denn ausdrücklich sagt (3 1): 'Hört dies Wort, das Jahve über euch gesprochen hat, ihr Israeliten, über das ganze Geschlecht, das ich aus Aegyptenland herausgeführt habe'. Auch 2 9 ff. 9 7 beziehen sich doch,

---

wacks zu widerlegen. Wenn er meint, der Ausdruck כזבים für Götter könne ebensogut alt sein wie שקוצים, was doch schon Hosea (9 10) gebraucht habe, so trifft das doch nicht zu. Denn wenn der Ausdruck bei Hosea überhaupt nicht auf späterem Eintrag (Wellhausen) beruht, so ist seine Deutung = 'Götzen' unpassend. Die sündigen Israeliten wurden שקוצים. Ausserdem ist es doch noch etwas anderes, ob man die Götzen שקוצים oder gar כזבים nennt. Die Anschauung, dass die Götzen כזבים sind, ist doch recht spät (wol kaum vorexilisch); dass sie שקוצים waren, konnte auch schon früher behauptet werden. Zu den seit Duhm (Theologie der Propheten S. 119) oft wiederholten Gründen gegen die Echtheit von 2 4 füge ich noch Folgendes bei: Amos sagt stets, dass Jahve Feuer an die Mauer einer Stadt, an ein Haus lege (1 4. 10. 14), aber nicht an das Land. Dagegen lesen wir in dem unechten 1 11 שלחתי אש בתימן wie 2 4 ביהודה. 2 2 beweist nichts dagegen. Der Text, an dem sich schon Wellhausen stösst, ist nicht in Ordnung. Der Artikel vor קריות ist auffallend (vgl. Jer. 48 24). Das ה gehört zu ארמנות, lies also ארמנותיה wie sonst immer. קריות ist ins erste Glied zu verweisen, wo ich entweder שלחתי אש בקריות oder vielleicht noch besser בקיר מאב (Jes. 15 1) lese. — Weiter ist es doch undenkbar, dass der in Jerusalem wohnende (1 2), von dort sein Gewitter aussendende Gott diesen seinen Sitz selbst (2 4) würde verzehrt haben. Auch 1 2 schliesst aus, dass 2 4 zu dem Körper der Rede gehört. 1 2 aber ist echt (s. u.).

Die Auskunft, Amos habe bei seiner späten jüdischen Redaction diesen Vers selbst hier eingeschoben (Seesemann), wie er auch damals in 6 1 das שאננים בציון einer ursprünglichen nur Samarien geltenden Rede (Valeton a. a. O. S. 36) vorangestellt haben soll, hilft nicht viel. Es ist kaum anzunehmen, dass Amos ein so schlechter Stilist war, dass er seine Reden selbst so gründlich verdorben hätte. Er würde gewiss auch da noch (2 4) concreter von Judas Unrecht geredet haben, wie es Jesaja ja auch tut, und der Rede C. 6 eine auch Jerusalem mit in Betracht ziehende Form gegeben haben. Jedenfalls, ist 2 4 Einschub, so hat man in diesem Redactor einen ersten Vertreter der Ansicht, dass 'Israel' 2 6 ff. = 'Ephraim' ist. Übrigens sind ausser dem Spruch gegen Juda nicht blos die Worte gegen Tyrus und Edom zu streichen (Wellhaus., Now. u. a. a.): auch das Orakel gegen Philistäa ist späterer Einschub. So mit Recht Duhm, Jerem. S. 124. 153. Der Hass gegen Edom, der doch so erst von 586 an datiert, ist diesen Orakeln gemeinsam. Die Philistäa vor-

sagt man, ohne Widerrede auf ganz Israel. Ebenso müsste man doch, wenn es anders sein sollte, die Bezeichnung Joseph, vielleicht auch Jakob erwarten, nicht aber 'Israeliten', 'Haus Israel', 'Haus Isaak', die doch tatsächlich ebenso oft oder noch häufiger gebraucht wird; ganz zu schweigen davon, dass Amos im Gegensatz zu Hosea den Namen 'Ephraim'[1]) niemals in den Mund nimmt. Wie kann da von einer Einschränkung seiner Worte auf das Nordreich auch nur die Rede sein?! Und doch ergiebt sich die Richtigkeit dieser Einschränkung aus folgenden Erwägungen heraus[2]). Es ist auszugehn von der bekannten Erzählung, dass Amos auf Anstiften des Priesters von Betel, Amaṣja, aus dem Nordreich verwiesen wird. Er mag in Juda sein Brot durch seine Prophetentätigkeit verdienen. Dem Befehl der Ausweisung nach Juda begegnet der Prophet nicht blos mit dem Hinweis auf seinen Hirtenberuf, der ihn genug ernähre, so dass er nicht nötig habe, nach der Weise der handwerksmässig vorgehenden Nabier gewöhnlichen Schlages durch Orakelgeben seinen Lebensunterhalt zu erwerben, sondern dass Jahve ihm den bestimmten Auftrag gab, gegen Israel zu weissagen, gegen das Haus Isaak sein Wort ergehen zu lassen[3]). Es ist das Gegenteil vom Richtigen, wenn

---

geworfene Menschenjagd fand wol 586 und darnach in Iudäa statt (vgl. Ez. 25 15 f. Joel 4 4). Vielleicht sah man in dem Vorgehen der Phöniker und Philister eine Erfüllung des Wortes Jer. 13 19, wo שלֵמָה גָּלָת zu lesen. Philistäa hat schon eine Katastrophe hinter sich (שארית = 'was noch übrig ist', nicht 'übrig sein wird'). Gath, später verschwindend, kommt denn auch hier nicht mehr vor.

1) Scharfsinnig bemerkt Winckler, K. A. T.[3] S. 264, dass Tiglat-Pilesar 734 alle Gebiete, die zur Partei Manasse gehörten, einzog. Hosea, der letzte König, herrschte also nur noch über Ephraim. Darum soll der Prophet Hosea jetzt vornehmlich von Ephraim, nicht mehr von Israel reden.

2) Ich stimme hier in vielen Fällen mit Seesemann in seiner oben erwähnten Schrift überein. Doch habe ich erst, nachdem ich meine Ergebnisse gewonnen hatte, Einsicht in seine Arbeit genommen. Die Übereinstimmung mit ihm bestärkt mich in der Richtigkeit unserer Auffassung.

3) Wenn Riedel (Studien und Krit. 1903 S. 163 ff.) die alte Erklärung wieder hervorsucht: 'ich war kein Prophet, sondern ein Hirt . . ., da nahm mich' u. s. w., so haben die Neueren ganz recht, wenn sie, worüber Riedel sich wundert, diese durch den Zusammenhang ausgeschlossene Auffassung gar nicht erwähnen.

Smend[1]) aus dem Gebrauch des Namens Isaak (7 9, 16) entnimmt, dass Juda mit eingeschlossen sei. Wenn das der Fall war, dann konnte Amos ja ruhig den Befehl des Amaṣja ausführen, Juda war ja auch Israel. Aber der Befehl des Amaṣja bedeutet einfach ein Verbot an Amos, den ihm zu teil gewordenen Gotteswillen zu erfüllen. Die Stelle zwingt zu der Annahme, dass 'Juda' von Amos in 'Israel' nicht einbegriffen ist[2]). 'Israel', 'Haus Israel' ist ihm dasselbe wie 'Jacob' (vgl. nur 7 2. 6 mit 8 2 und 7 8[1]), 'Haus Jacob' (3 13), dasselbe wie 'Isaac', 'Haus Isaac' (7 9. 16) wie 'Haus Joseph' (5 6). Wenn Jahve schwört bei dem גאון יעקב 8 7, so ist bei diesem Ausdruck nach 6 8 eben die durch Jerobeams Siege (V. 13) veranlasste Überhebung Jacobs gemeint. 'Jacob' ist da natürlich nur das Nordreich. Von בית יוסף bedarf das weiter keines Beweises. Doch ist die Stelle 5 6 ff. für die Gleichung Israel=Nordreich von Bedeutung. Wenn es dort heisst: „So spricht Jahve zu den Israeliten . . . . sucht Jahve, dass ihr lebt und er nicht das Haus Joseph in Feuer aufgehen lasse", so können die Israeliten nicht Gesamtisrael sein. Es wäre ja Widersinn, dass ganz Israel sich bekehren soll, damit das Haus Joseph d. h. das Nordreich erhalten bleibe — soll dann das Südreich trotz der Bekehrung zu Grunde gehn? Vielmehr die Bekehrung der Ephraimiten soll die Erhaltung ihres Staatswesens (Haus Josef) bewirken. Da 'Josef' nur das Nordreich bezeichnet, erweist die Gleichung 'Josef'='Israel', dass auch dies nur Ephraim sein kann (5 6. 15?; 6 6). In gleicher Weise kann 9 1 ff. nur auf das Nordreich bezogen werden. Das Gesicht von der Zertrümmerung des Tempels zu Betel, dessen Trümmer die in ihm weilende Volksmenge begraben sollen, kann natur-

1) Alttestamentliche Religionsgeschichte [2] S. 181. Anm.

2) Die Ausweisung nach Juda erklärt sich doch am leichtesten daraus, dass Juda des Propheten Heimat ist. Amaṣja sagt eben dem Judäer Amos: Kehrt nur vor eurer eigenen Tür. Immerhin wird man Oort (a. a. O. S. 117ff.) zugeben müssen (so auch Budde: Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut 1897, S. 106ff.), dass die Stelle nicht dazu nötigt, Juda als des Amos Heimat anzunehmen. Die Auskunft Oorts, dass Juda als ein Vasallenstaat Israels dem Amos von Jerobeam als Wirkungskreis angewiesen, eine eigentliche Verbannung also nicht verhängt wird, hat mit Recht keine Freunde gefunden.

gemäss nur die bevorstehende Vernichtung des Nordreichs, die Vernichtung seiner Bewohner darstellen. Das Object der Heimsuchung ist in V. 1 dasselbe wie V. 2—4, 7[1]), also sind die בני ישראל V. 7 dieselben wie in V. 1, d. h. die Bewohner des Nordreiches. Zum Überfluss sagt der Prophet selbst mit nackten Worten, in welchem Umfange er sich das Land, den Staat Israel denkt: 'von da, wo man nach Ḥamat kommt bis zum Steppenbach' (6 14). Es ist gerade das durch Jerobeam II erweiterte nordisraelitische Reich, welches hiermit passend in seiner Ausdehnung von Norden bis zum Süden bezeichnet wird. Und der Vorschlag Wellhausens dafür נחל מצרים (1 Kön. 8 65. 2 Chr. 7 8) zu setzen[2]) wird eben damit begründet, dass 'Amos durchaus Juda mit einbegreifen' müsse (V. 1. 11). Aber ציון V. 1 ist mit Recht verdächtigt[3]), V. 11 aber hat man mit Nowack gegenüber Wellhausen und Smend[4]) die Deutung des grossen Hauses auf das Nord-, des kleinen auf das Südreich abzulehnen. Der Siege bei Lo-Debar und Karnajim (V. 13) in Gilead[5]) können sich nur die Nordisraeliten gerühmt haben; die hier angeredeten sind aber dieselben, von denen vorher gesprochen wird. Also ist das kleine und grosse Haus

---

1) Löhr reisst allerdings 9 1 auseinander und nimmt 1 b β mit 3+4 a (S. 10) und 1 a mit 7 zusammen (S. 23f.). Auch Stärck (Studien und Kritiken 1903, S. 157 ff.) trennt 9 1 in gleicher Weise. Vielleicht mit Recht.

2) So schon vorher Oort; ohne weitere Begründung a. a. O. S. 132. Der נחל הערבה ist der נחל הערבים Jes. 15 7, das ist Steppenbach, doch wol der Wadi-el-Aḥsi. Er passt nur bei Angabe der Südgrenze Ephraims, nicht Gesamtisraels zur Zeit Jerobeams (vgl. 2 K. 14 25 ים הערבה).

3) Schwally Z. A. T. 1890, S. 227, Wellhausen, Nowack u. a. a. Oettli (Amos u. Hosea S. 72) hält es.

4) Smend 2 a. a. O. 181, Anm.: „Allerdings redet Amos nur in Ephraim, weil dort der Schwerpunkt Gesamt-Israels liegt, hier tritt ihm deshalb auch die Sünde des Volkes vor Augen. Aber dass Juda mit Israel fällt, ist ihm so selbstverständlich, dass er nur beiläufig (6 11) davon redet."

5) Oettli (Amos und Hosea, S. 74) verwirft die einzig passende Erklärung von לו דבר und קרנים als Städtenamen. Er verlangt בְּלֹו דבר. Aber gerade das wäre unpassend. Sie freuen sich nicht über Lo-Debar, sondern im Hinblick auf, im Andenken an Lo-Debar und seine Eroberung, vgl. Ps. 35 19. 24. 38 17.

nichts weiter wie Palast und Hütte, und ihre Zusammenstellung will nach beliebter Art eben die Gesamtheit der Häuser Ephraims bezeichnen. Dem gegenüber kann man anscheinend mit Recht auf 2_{9-10}. 3_1. 5_{25}. 9_7 verweisen, wo von der Herausführung Israels aus Ägypten (2_{10}. 3_1. 9_7), seiner Leitung durch die Wüste (2_{10}. 5_{25}), von der Eroberung Kanaans und der Vernichtung der Emoriter (2_9) zu gunsten Israels die Rede ist. Das gilt doch von g a n z Israel, also ist hier vom ganzen Volk die Rede! [1]). Zum Überfluss heisst es auch 3_1 unmisverständlich: höret dies Wort, welches Jahve über euch, ihr Israeliten, geredet hat, über das ganze Geschlecht, das ich aus Ägypten herausgeführt habe. ʻJuda ist demnach mit eingeschlossen' (Nowack z. d. St.). Aber 1 b mit den in Betracht kommenden (hier gesperrten) Worten ist unecht. Denn die directe Rede Jahves beginnt erst mit V. 2. V. 1 giebt die Einführung durch den Propheten, da passt 1 b nicht die erste Person. Es müsste mindestens הֶעֱלָה stehn. Aber der Vers wäre dann für Amos auch noch zu lang. Er giebt die Adressaten sonst nur kurz an. 1 b ist doch neben 1 a überflüssig. So streicht Oort a. a. O. S. 121 Löhr z. d. St. 1 b. Seesemann (S. 4) schwankt und hält die Möglichkeit einer späteren Einfügung durch Amos, der dann Juda hätte mittreffen wollen, aufrecht. Doch siehe dazu oben S. 48 Anm. Nehmen wir aber auch 1 b als echt an, so liegt eine Erklärung doch nicht so weit vom Wege. 9_7 kann ja dem Zusammenhang nach nur dem Nordvolk gelten und doch heissts da: habe ich nicht Israel aus Ägypten geführt, wie Philistäa (doch Ganz-Philistäa) aus Kaphthor, Aram (ganz Aram, oder nur Aram-Damaskus? 1_5) aus Kir!

Es ist doch zu betonen, dass der Prophet in Ephraim zu Ephraim redet! Die Woltaten, die er ihm vorhält, sind ja auch Juda zu Teil geworden, aber doch nicht minder Ephraim. Die Ephraimiten haben sich der Güte Jahves, die

1) Dass Amos etwa gemeint habe, dies alles sei nur wirklich Ephraim widerfahren, Juda habe sich erst unter David mit Israel vereinigt und habe an dessen früheren Schicksalen keinen Anteil, ist schwerlich anzunehmen. Ich stehe davon ab, Wincklers dahingehende Auffassung (Geschichte Israels I) für meine Darlegungen zu verwerten.

er ihnen seit der Herführung aus Ägypten zu teil werden liess, unwert gezeigt. Ob das von Juda auch gilt oder nicht, berührt den Propheten hier gar nicht, er hat es eben mit seinen Zuhörern zu tun. Soll er da nicht sagen können: Hört doch, was Jahve über euch, Ihr Ephraimiten, über eure ganze Gesellschaft, die er aus Ägypten holte, beschlossen? Soll er nicht sagen können: „habe ich nicht ebensogut die Philistäer und Aramäer von ihren früheren Orten geholt, wie Euch aus Ägypten durch die Wüste hierher, wo ich die frühere Bevölkerung euch zu Liebe vernichtete?" Er tadelt doch die Nordisraeliten wegen ihres äusserlichen Gottesdienstes und verweist sie auf das normale Verhalten Israels in der Wüste. Man mache sich das an einem modernen Beispiel klar. Gesetzt, es tritt ein Mann von gleicher Wucht wie Amos in dem Gebiet der Provinz Preussen auf und verheisst den Bewohnern Vernichtung und Tod. Verlasst euch nicht darauf, dass ich euch von den Franzosen befreite (1812 bis 1813), dass ich euch Männer zu Königen gab wie Friedrich II, wie Wilhelm I; dass ich euch grosse Geisteshelden wie Haman und Kant erweckte. Der ersten waret ihr nicht wert, die zweiten haben euch geistig nicht vorwärtsgebracht. Darum, ihr Preussen, ihr alle, wie ihr da seid und meine Woltaten empfangen habt, weil ihr meine Gnaden mit Füssen tretet, so soll jetzt der Feind, der vom Osten droht (Russland), euch zertreten." Natürlich liegt es ja nahe genug, bei gleichen Woltaten die Bewohner aller altpreussischen Provinzen als angeredet zu nehmen. Was hier den Bewohnern der Provinz Preussen gilt, ist ja allen Altpreussen widerfahren und sie alle werden Preussen genannt. Wenn nun aber der Herr Generalsuperintendent von Königsberg diesem Mann entgegenträte mit den Worten: „Du beunruhigst mir meinen Sprengel, geh, wo du herkamst, nach Brandenburg, dort halt' deine Reden, ich will Ruhe haben —", und er erhielte die Antwort: „nicht Brandenburg, sondern Preussen gilt mein Wort", so wäre klar, dass hier nur die Provinz gemeint sein kann.

Wenn die gemeinsam genossenen Woltaten hier dem einen Teil von Israel aufgerückt werden, weil er sich derselben unwert erzeigt hatte und zwar in einer durch die mündliche Rede nahegelegten, aber doch missverständlichen

allgemeinen Form, so darf man darum nicht schliessen, dass eben allen, die diese Woltaten genossen, nun auch die Drohrede des Propheten gelte. Dass diese meine Auffassung zutrifft, ergiebt sich besonders aus 2 6 ff.[1]). Die Nachkommen der Männer, die Jahve aus Ägypten holte, durch die Wüste führte, in Kanaan ansiedelte, zeigen sich in ihrer ganzen Entartung unverhüllt den Augen des Propheten in dem בית אלהיהם. Man wird doch wol an Betel denken müssen. Da ist Jahve nicht zu finden, weil die Ephraimiten ihn durch ihre Sünden vertreiben. Wie kann aber das, was Ephraim verbrach, auch Juda mit schuldig machen? Man sagt, es war in Juda nicht anders. Kann sein. Jedenfalls wendet Amos sich hier nur an das Haus Joseph! Und selbst wenn wir auch V. 8 בתי אלהיהם zu lesen hätten, so besagte das auch noch nichts für Juda. Betel, Gilgal, Dan, Beerscheba (4 4. 5 4 f. 8 14), das sind die Häuser ihres Gottes. Alle diese Heiligtümer und Höhen des Nordreichs (7 9) sollen zerstört, verwüstet werden. Mit keinem Wort ist in solcher Weise ein judäisches Heiligtum erwähnt und wenn Beerscheba (5 5. 8 14) zwar zu יהודה gehört (1 K. 19 3), so war es doch eine allgemeinisraelitische Kultstätte (vgl. Hosea 4 15. Wellh. z. d. St. Gen. 21 22 ff. 26 13 ff.) und es ist vielleicht nicht zufällig, dass zwar Gilgal und Betel die Vernichtung sicher in Aussicht gestellt wurde, dem mit ihnen zusammen genannten Beerscheba aber nicht das gleiche Geschick geweissagt wird (5 5)[2]). Es gehört politisch eben zu Juda — und Juda ist dann wol nicht dem Gericht bestimmt?

---

1) Es ist eine verwunderliche Behauptung von Proksch (Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten 1902 S. 8. Anm. 1), wenn er sagt: „denn mindestens 2 6 ff. muss Juda mit eingeschlossen sein, da er es nicht ausdrücklich nennt".

2) Löhr streicht allerdings 5 5 das לא תבאו באר שבע, desgleichen 8 14a, sodass Amos Beerscheba überhaupt nicht erwähnt hätte. Er sieht gerade in dem Fehlen einer Zerstörungsweissagung gegen Beerscheba in 5 5 einen Grund für die Streichung jener Worte. Der Jehovist führt Aharon in J+E ein, lässt ihn mit vor Pharao erscheinen, aber nicht mit Moses wieder herausgehn. Das wäre eine ähnliche Erscheinung. Aber das Fehlen einer Drohung kann auch andere Gründe haben, entweder den oben gegebenen, oder auch den, dass sich nicht ein passendes Wortspiel für das Gericht von Beerscheba bot.

Ich glaube, dass Amos wirklich so dachte. Beweis dafür ist mir 1 2 [1]). 'Jahve wird vom Sion brüllen und von Jerusalem aus seine Stimme ertönen lassen'. Das kann nur jemand sagen, der in Jerusalem einen Wohnsitz der Gottheit weiss. Es liegt demnach doch so, dass Jahve an den bekannten

---

1) Volz will 1 2 als Eintragung aus Joel 4 16^{a} fassen. Aber mit Recht wendet Nowack dagegen ein, dass der durchaus eigenartige V. 2^{b}, der in Amos von 2^{a} nicht zu trennen ist, in Joel 4 16^{a} fehlt. Die Ansicht, dass Jahve nur in Jerusalem zu finden sei, ist mit 1 2 nicht ausgesprochen. Sie sagt nicht mehr wie Jesaja 6 (so mit Recht Nowack). Es ist demnach gar nicht nötig, sie als nachdeuteronomisch anzusprechen. Jerusalem braucht nur als Hauptheiligtum Judäas in Betracht zu kommen. Das war es doch auch für Amos; es war ja nicht blos dort des Königs Tempel (מקדש מלך 7 13), sondern in diesem befand sich auch das älteste Heiligtum ganz Israels, an welches Jahves Gegenwart in besonderer Weise gefesselt schien, die ארון יהוה.

Joel hat sein Gemälde von dem vor Jerusalem erfolgenden Weltgericht mit einem aus Amos entnommenen Zuge bereichert. Er konnte aber nur 2^{a} gebrauchen, denn 2^{b} redet doch von einem Gericht über Israel, nicht aber für Israel oder besser Juda. Also trat an Stelle von 2^{b} die joelische Wendung ורעשו שמים וארץ (Joel 2 10). Amos 1 2 verhält sich zu Joel 4 16 und zu Jeremia 25 30 wie die vorexilische prophetische Auffassung zu der früheren Auffassung des Judentums (Joel) mit seinem Weltgericht vor Jerusalem und der späteren, in der Jahve das Gewitter über die Völker vom himmlischen Tempel ausgehen lässt (Jeremia 25 30). — Nebenbei versteht sich die Erwähnung des Karmel in 2^{b} durchaus, wenn das Gericht sich nur auf das Nordreich bezieht. Dessen Repräsentant konnte der Karmel gut sein, während er als Bezeichnung von Gesamtisrael auffallend wäre. Dass die Rede (2 6 ff.) aber nur Ephraim meint, wird gewiss, wenn man (s. o. S. 48) 1 6—12 ausscheidet. Damit erhält die Aufzählung nicht nur eine gute geographische Ordnung, sie bietet uns dann auch nur Sprüche gegen Völker, mit denen es Nordisrael zu tun hatte. Nach seinen Feinden kommt Israel d. h. Ephraim selbst an die Reihe.

Es ist m. E. durchaus unzulässig, 1 2 der nachfolgenden Rede zu nehmen; man schneidet ihr damit den Kopf ab. Darum geht es auch nicht an, 1 2 mit Oort als späteren judäischen Nachtrag aufzufassen. Immerhin wäre es bei Oort ja dann noch ein Wort des Amos und also für unsere Darstellung verwendbar. — Diese Hervorhebung aber Jerusalems als des Jahvesitzes scheint mir doch auch für judäische Heimat des Propheten zu sprechen, die ja auch in V. 1 direkt bezeugt ist. Es scheint mir unnötig mit Oettli (Amos

altheiligen Stätten des Nordreiches nicht mehr zu finden ist. Von einer und zwar der wichtigsten, wenn auch verhältnismässig jungen in Judäa redet der Prophet hier als dem Sitz Gottes[1]). Diese Stätte ist demnach nicht zum Gericht bestimmt. Da darf man gewiss schliessen, dass die Nennung nur nord-israelitischer Gottesstätten als Stätten, die dem Untergang

---

und Hosea S. 65) nur die Worte דברי עמוס als echt zu halten. Die so positive Angabe מתקוע, die im Gegensatz zu אשר היה בנקדים nicht aus der Schrift des Amos zu entnehmen war, ist zu belassen, selbst wenn der vorangehende Satz mit Budde (a. a. O.), Nowack (z. d. St.), Löhr (a. a. O. S. 2) zu streichen ist Die Behauptung Oettlis, dass es dann התקועי heissen müsse, ist verwunderlich, vgl. mit Budde Richt. 12 8. 2 K. 21 19, 23 36; dazu 2 S. 23 20. 26 ff. Gerade dieses Samuelkapitel zeigt ja deutlich genug, dass das מן mit dem Ortsnamen einfach an Stelle des Gentilicium treten kann. Desgleichen ist die Notiz שנתים לפני הרעש durchaus eigenartig, so dass man sie gern dem Amos belässt. Sie muss dann noch einen Relativsatz vor sich gehabt haben, also etwa אשר חזה על ישראל. Ich muss allerdings gestehn, dass der Ausdruck חזה vom Empfang göttlicher Worte mir im Munde des Amos (vgl. Hoffmann Z. at. W. 1883 S. 87 ff.) etwas verwunderlich erscheint. Siehe auch Duhm zu Jes. 1 1. Der Synchronismus ist jedenfalls spät. Die doppelte Zeitangabe hat im Munde des Amos keinen Sinn. Auch müsste dann das erste 'Israel' im Gegensatz zum zweiten im Verse (und diese Verschiedenheit innerhalb eines Verses wäre schon auffallend) vom Gesamtvolk verstanden werden. Das aber tut sonst Amos nie, wie oben gezeigt. Seine Reden richten sich nur gegen Nordisrael. Nur das kann auch hier gemeint sein. So ist jedenfalls בימי עזיה מלך יהודה zu streichen, vielleicht auch בימי ירבעם בן־יואש מלך ישראל. Doch kann diese Zeitangabe auch ursprünglich sein. Zu einem gleichen Einschub judäischer Königsnamen in einen älteren Text vgl. Hos. 1 1. Vielleicht ist aber auch hier der ganze Synchronismus zu streichen. Sollte aber die ganze Ueberschrift, was am Ende am wahrscheinlichsten ist, auf einen Sammler zurückgehen, der dann auch die Visionen (7 1 ff.) mit als דברים fasste, was von Amos kaum anzunehmen, so läge in dem 'מתקוע' immer eine sehr beachtenswerthe Tradition vor. Von diesem Sammler rührt dann vielleicht auch die Erzählung 7 9 ff. und ihre Einstellung mitten in die Vision her. Er stand dann gewiss dem Amos zeitlich und persönlich recht nahe. Seine Mittheilungen verdienen volles Vertrauen.

1) Die praesentische Uebersetzung 1 2 ('er brüllt' u. s. w.) ist zu verwerfen. Die V. 3 ff. angestellten Erwägungen machen Jahve eine Begnadigung unmöglich. So muss und wird er denn strafen (1 2). V. 3 ff. geben nicht den Inhalt einer V. 2 vorgeführten Drohrede, sondern die Begründung eines V. 2 angekündigten Gerichtswetters.

geweiht sind, ohne Beifügung auch nur einer rein jüdischen, darauf hinführt, dass eben das Nordreich, durch die Gottesstätten dargestellt, untergehen, das Südreich dagegen, das in Jerusalem, welches sicher bleibt, und in den anderen judäischen Kultorten, von denen das Gleiche anzunehmen ist[1]), seine Vertretung hat, weiter bestehen bleiben wird.

Allerdings kommt uns der von Ṣion brüllende Jahve bei einem Amos, der ihn doch als Herrn der Welt kennt, zunächst sonderbar vor. Wie aber dem Jesaja die Erscheinung des Himmel und Erde mit seiner Majestät erfüllenden Jahve doch im Tempel zu Jerusalem, seinem irdischen Wohnsitz, über dem alten Jahvethron zu teil ward, so weiss auch Amos die Idee des Herrn über ein für alle Völker giltiges Sittengesetzes mit der eines auf dem Ṣion zu findenden, von dort aus sein Gericht eröffnenden Gottes zu verbinden[2]).

Wie kommt er aber gerade dazu, den Ṣion so auszuzeichnen? Was hat ihn bewogen, über Jerusalem anders als über Samarien, Betel, Gilgal u. s. w. zu urteilen und überhaupt das Verderbenswort nicht auch auf Juda auszudehnen? Er muss dann doch wol über den Südstaat günstiger gedacht haben. Wie erklärt sich das? Das könnte ja auf einem vielleicht nicht zutreffenden Vorurteil beruht haben. Doch ist dies bei

1) Es liegt hier doch mehr als nur ein argumentum e silentio vor. Wird der Untergang des judäischen Staates mit keinem Wort ausgesprochen, während er dem Nordreich ausdrücklich in Aussicht gestellt wird, gelten die Unheilsworte des Amos den bekannten Kultstätten des Nordens, während die des Südens nicht bedroht werden, so ist damit eben ausgesagt, dass Südstaat und -stätten das Schicksal des Nordens nicht teilen werden. Der Schluss, dass Amos den Süden gar nicht erwähnt, weil es ihm selbstverständlich ist, dass er mit untergehen werde (Smend), ist nicht zulässig.

2) Ein ähnlicher Widerspruch liegt darin, dass er Israel volle Verwerfung in Aussicht stellt, das Band zwischen Ephraim und Jahve als gelöst betrachtet, sodass Jahve doch auch mit dem Lande Ephraim nichts mehr zu tun haben könnte, und doch davon redet, dass die Verbannten in einer אֲדָמָה טְמֵאָה leben sollen (7 17). Also selbst auch noch nach dem Gericht ist das Ausland 'unrein', Israel das 'heilige' Land, doch wol das Land, in dem Jahve wohnt. Es kann allerdings auch sein, dass Amos hier im Sinne der Verbannten von 'unreinem Land' redet. Uebrigens schliesst Stärck (a. a. O.) aus 9 2, dass nach Amos Jahve nicht im Himmel wohne.

einem judäischen Propheten kaum anzunehmen. Es wäre ja auch möglich, dass die Verhältnisse in Juda wirklich in kultischer wie sittlicher Hinsicht noch gesunder waren als in Ephraim. Wenn das Gegenteil auch jetzt fast als das selbstverständlich Richtige gilt, so fehlt doch eigentlich der Beweis für dies 'Selbstverständliche'. Denn Jesaja kann doch (trotz Jes. 5 3 איש יהודה) wol nur als Zeuge für die Verhältnisse in Jerusalem aufgeführt werden. Micha scheint über das Land Juda günstiger geurteilt zu haben wie über die Hauptstadt Jerusalem [1]). Er kannte dann die Hauptstadt besser als der Mann von Tekoa, der Jerusalem in die günstige Beurteilung mit hineinzog und dazu, wie es scheint, noch seinen besonderen Anlass hatte.

Jerusalem hatte vor allen Kultstätten Israels ein Heiligtum voraus, an welches dem Israeliten die Gegenwart Jahves in besonderer Weise gebunden schien, das war der alte aus vorkanaanäischer Zeit stammende Jahvethron, ארון יהוה. Über diesem sah Jesaja (C. 6) in seiner Vision den Jahve Ṣebaoth, den König der Welt, thronen, der ihn zum Dienst an seinem Volk berief. Mit diesem war der Name יהוה צבאות von jeher in Verbindung [2]). Er war seinem Volk, unsichtbar auf jenem Sitze thronend, vom Sinaj durch die Wüste vorangezogen, vorangezogen bei der Eroberung Kanaans. Nun hatte er durch David in Jerusalem seine dauernde Stätte gefunden [3]). Es liegt nahe, wie die Lade selbst so den mit ihr verbundenen Namen 'Jahve Ṣebaoth' (nicht blos Jahve allein) in die vorkanaanäische Zeit Israels zu verlegen. Es ist vielleicht sogar möglich, dass der Name יהוה צבאות ebenso wie יהוה bis an den Sinaj hinreicht [4]). Was er ursprünglich bedeutet haben mag,

---

1) Robertson Smith, Prophets (S. 287 ff.).

2) 1 Sam. 1 3. 11. 4 4. 5 10. 6 2—18. (15 2. 17 45.) Häufiger steht allerdings יהוה allein bei der ארון vgl. überhaupt, Löhr a. a. O. S. 37 ff. 'Jahve Ṣebaoth'.

3) Vgl. hierzu meine 'Lade Jahves' 1900 (Theol. Arbeiten des rheinisch. wissenschaftlichen Predigervereins S. 1 ff.) und den Nachtrag dazu, Studien und Kritiken 1901.

4) Es ist bemerkenswert, dass der Name, den wir mit der Lade in Verbindung finden, mit dieser selbst verschwindet, mit ihr wieder hervorkommt. Der 'Jahve Ṣebaoth' handelt nicht mi Saul. Er führt den David zu Macht und Grösse (2 S. 5 10).

wird kaum zu erweisen sein[1]), jedenfalls wird mit ihm wie mit dem Thron die Erinnerung an den Gott der Väter und, da dieser Gott sich vornehmlich als kriegerischer Gott und Führer seines Volkes gezeigt hat, an den Herrn des Krieges wach gerufen. Es ist deshalb leicht zu verstehn, weshalb Amos den Ṣion als Stätte Jahves weiss und gern den Ausdruck יהוה אלהי הצבאות gebraucht. Er bringt damit nicht einen neuen Namen, der in kurzem Wort die ganze Summe seines religiösen Denkens zusammenfasst, seinen Gott als den „Herrn der Welt und alles dessen, was darinnen ist" (Wellhausen S. 77 Kl. Proph., Smend a. a. O [2]. S. 203 f. Nowack zu Amos 3 13) bezeichnet, sondern es ist der alte bekannte Name seines Gottes, ein Name, dessen Nennung allein schon einen Protest gegen den ephraimitischen Kultus einlegt. Der Gott der Väter, den diese nicht mit Opfer und Gaben, sondern mit gehorsamem Wandel verehrt haben (Amos 5 25), erhebt seine Stimme, von da wo er zu finden, von seinem alten tragbaren Wüstenthron. Die Stimme des 'Kriegsgottes' deutet auf Krieg und Vernichtung. Man denkt, dass es wie vor alters den Feinden Israels gilt; das ist auch der Fall 1 3-2 3. Aber auch Israel bekriegt er, weil es durch Abfall in Kult und Wandel zu seinen Feinden überging.

Der Ausdruck יהוה אלהי הצבאות findet sich Amos 3 13; 6 14, ohne Artikel Amos 4 13; 5 14 f; 5 16; 5 27; 6 8. יהוה הצבאות bietet Amos 9 5. Von diesen Stellen kommen 4 13 und 9 5 als jüngere Einsätze nicht in betracht. Es geht nicht an, mit Löhr die übrigen Stellen sei es zu streichen, sei es durch die Redactoren mit אלהי הצבאות oder אלהי צבאות bereichert zu denken. Löhr findet es auffallend (S. 58), dass 2 (höchstens 3) Stellen mit dem Zusatz 'elohe (ha) ṣebaoth' über 30 gegenüberstehen, in denen der einfache Jahvename gebraucht werde.

Aber der Gebrauch an den Stellen 3 13. 5 16. 27 6 8. 6 14. erklärt sich durchaus gut daher, dass hier, sei es in der Einleitung, sei es am Schluss der Rede, durch die vollen Gottesnamen den Worten eine besondere Wucht verliehen wird. Es schliesst sich unmittelbar ein schweres Gerichtswort an oder geht voraus. Da passt wahrlich die Erwähnung 'Jahves als des kriegerischen Gottes' aufs allerbeste. Die einzigen Stellen,

1) Wellhausen, Kl. Propheten S. 77 Herr der Dämonenheere; vielleicht könnte man an die Dämonen der Wüste Sinaj oder des Berges denken. Schwally, semitische Kriegsaltertümer 1901. S. 5: der Herr der 'Kriegsdämonen'.

an denen es anders ist, 5 14 f. sind ja bestritten und von Löhr selbst preisgegeben. Weiter soll es verwunderlich sein, dass die historische Literatur vor Amos nur יהוה צבאות hat, dass dieser Ausdruck von Jesaja stets, selbst in so feierlichen Augenblicken wie C. 6 gebraucht wird, dass dann aber von Jeremia an in der exilischen und nachexilischen Literatur יהוה אלהי צבאות in fortdauerndem Gebrauch erscheint. Das sei vielleicht erst in Analogie zu dem Ausdruck יהוה אלהי ישראל gebildet. Aber יהוה צבאות erscheint doch als Abkürzung. יהוה konnte schwerlich im Constructus stehen. Die von Löhr angezogenen Beispiele בעל ברית (Richter 8 33. 9 4) בעל זבוב אל עקרון (2 K. 1 2) beweisen nichts, da in Baal der Begriff 'Herr' noch durchklang. Es legt sich doch stets nahe, das יהוה צבאות als Abkürzung eines יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת zu fassen. Ausserdem steht Amos mit dem vollen Ausdruck, der bei ihm gerade des Nachdrucks wegen durchaus verständlich ist, nicht so vereinzelt da in seiner Zeit. Denn auch in der Eliaserzählung haben wir nicht blos יהוה צבאות (18 15), (vgl. die Nachbildung in der Elisageschichte 2 K. 3 14), sondern auch יהוה אלהי צבאות, so 17 1, wo der Grieche mit Recht statt 'צבאות' 'ישראל' gelesen hat, und 1 K. 19 10=14, ein Zeichen doch wol dafür, dass die Ausdrücke eben gleichwertig sind. Die Vermutung Löhrs, dass hier das אלהי auf deuteronomistischem Eintrag beruht, ist doch durch nichts an die Hand gegeben. Warum geschah das denn nicht auch 18 15 und 2 K. 3 14? Dass Elia 'Jahve' nicht als Herrn der sinnlichen und sittlichen Welt verkündigt hat, ist oben gezeigt. Damit fällt auch die Vermutung, dass er mit der Bezeichnung יהוה אלהי צבאות seinen Gott als Herrn der Naturkräfte habe bezeichnen wollen (Löhr S. 39, 66).

Es ist ja allerdings auffallend, dass im ganzen Königsbuch dieser Name nur in der Eliaslegende (2 K. 3 14 ist ja einfache Nachbildung) vorkommt, und zwar nur an den Stellen, an denen von einem Zusammenstoss des Propheten mit Ahab, oder von seinem Besuch am Horeb berichtet wird. (2 K. 19 31 kommt das Kere nicht in Betracht, weil es auf die Jesajastelle [Jes. 9 6] Rücksicht nimmt, wo aber vielleicht mit Duhm das צבאות als Zusatz zu streichen ist.) Elias ist der Vertreter des alten Gottes der Väter, den Ahab durch den Baal der Phöniker ersetzen will. Und so nennt er sich eben 'den Vertreter dieses Gottes' mit den Worten: חי יהוה (אלהי) צבאות אשר עמדתי לפניו gegenüber Ahab, dem Vertreter des neuen Gottes.

Diesen seinen Gott hat Israel von seinen ersten Zeiten, vom Sinaj an verehrt, vielleicht auch schon unter diesem

Namen. Ihn sucht Elias dort auf und bekennt, dass er für ihn den alten Gott Israels, den יהוה אלהי צבאות geeifert habe. Es ist also bei unserer Auffassung der Eliaslegende gut zu verstehn, warum der Name sich nur in dieser Sage innerhalb des Königsbuches und gerade an diesen Stellen findet. Man könnte allerdings wegen des Namens wieder an judäischen Ursprung der Quelle denken, wenn nicht die oben (S. 14) berührten Bedenken im Wege stünden. Denn das ist ja klar und auch verständlich, dass der Name sich besonders in judäischem Munde findet. Wenn Jesaja, der seine Berufungsvision angesichts des alten mit dem יהוה צבאות verbundenen Thrones in Jerusalem empfing, diesen Namen neben dem von ihm geprägten Ausdruck 'קדוש ישראל' mit Vorliebe gebraucht, so darf man sich darüber ebensowenig wundern, wie darüber, dass Hosea, der Nordisraelit, ihn nicht hat. Diese letztere Tatsache legt es in keiner Weise nahe (gegen Löhr), anzunehmen, dass der ältere Zeitgenosse des Hosea, der judäische Prophet Amos, ihn auch nicht gebraucht haben werde. Wenn endlich bei Jesaja wie in der geschichtlichen Literatur vor Amos nur die Form יהוה צבאות auftritt, so ist das gewiss bemerkenswert, genügt aber kaum zum Beweise, dass יהוה אלהי צבאות jünger sein und darum bei Amos auf Eintrag beruhen müsse.

Nach allem bisher Verhandelten entspräche das, was Amos 9 8-11 steht, sachlich wohl durchaus den Gedanken des Amos, sofern hier ausgesagt würde, dass Jahve zwar das sündige Nordreich beseitigen, aber doch dem Haus Jacob nicht ganz ein Ende setzen wolle (V. 8), vielmehr die zerfallene Hütte Davids in der alten Pracht wieder erstehn lassen, d. h. die durch die Reichstrennung geschwächte davidische Dynastie nun auch wieder in alter Machtfülle herstellen, auch das Gebiet des Nordreichs nach Vernichtung des sündigen Königtums daselbst unter ihre Botmässigkeit bringen werde. Aber es ist doch sehr fraglich, ob die Verse nicht vielmehr besagen sollen, dass Jahve zwar ganz Israel von seinem Lande tilgen, aber es damit nicht ganz vernichten werde. Vielmehr wie das Korn im Sieb, solle was gut an ihm sei, im Exil[1]) verwahrt werden; nur die Ungläubigen gleichen

1) 'Unter allen Nationen', also handelt es sich doch wol um die Exilierten des Nord- und Südreichs, da doch für Nordisrael nach Amos kaum גוים für die Verbannung in betracht kamen, sondern ein גוי (6 14).

der herausfallenden Spreu; sie sollen untergehn. An jenem Tage, dem Endtage, wird die davidische Dynastie wieder erstehn in alter Machtfülle, das davidische Reich wieder die alte Ausdehnung erreichen, so dass auch Edom wieder erobert wird. Dann aber hat Amos das nicht gesagt. Ich lege kein Gewicht darauf, dass er sonst 'Jakob' stets im Sinne von Ephraim gebraucht, während es V. 8 eben von Nord- und Südreich gelten müsste (vgl. V. 11), man könnte entgegnen, dass er eben hier absichtlich 'Haus Jakob' sage, statt 'Jakob' (doch vgl. 3 13), um damit eben auf einen anderen Sinn hinzuweisen (aber 'Haus Israel', 'Israel', 'Israeliten' bedeutet ihm sonst stets dasselbe). Aber wenn er eben vorher sagt, dass keiner entkommen solle, wenn er ausführt, dass auch die Verbannung den einzelnen nicht Rettung des Lebens bringen werde (V. 4), so kann er nicht kurz darauf das Gegenteil meinen (V. 9). Die Unterscheidung zwischen gutem Korn und Spreu ist gleichfalls dem Amos fremd, dem alle, hoch und niedrig, dem Untergang geweiht sind[1]. Dass die Sünde der dem Untergang Bestimmten nur in ihrem Unglauben gefunden wird (vgl. dagegen 6 6, wo das neben anderem erwähnt wird), ist doch auch auffallend. Der Tag, an dem Gott sich der davidischen Dynastie annehmen will, ist kaum der vorher gemeinte Gerichtstag, der also für Juda Heil und Machterweiterung bringen wird, sondern ביום ההוא ist hier wie meist in dem bekannten eschatologischen Sinn als jüngster Tag, als messianische Zeit gebraucht. Darauf führt auch der Wortlaut, insofern es sich nicht um Stützen, Halten der dem Fallen nahen Hütte handelt, sondern vielmehr um Aufrichten (אקים) der schon gefallenen. Wir stehn demnach hinter 586, worauf auch die Nennung von Edom in dem von 11 kaum zu trennenden V. 12 führt, da die namentliche Hervorhebung nur dieses Staats auf den Hass zurückgeht, der die Juden gegen das beim Fall Jerusalems

1) Böhmer (Studien und Krit. 1903, S. 35) schliesst allerdings aus der (angezweifelten) Stelle 5 15 neben 9 10, dass Amos zwischen Sündern und Frommen unterschieden und somit als erster den Gedanken eines heiligen Restes ausgesprochen hat. Schwerlich mit Recht.

frohlockende, ja mithelfende Edom beseelte[1]). — Wie dem auch sein möge: es ergiebt sich, dass für Amos tatsächlich ein Rest bleibt, das ist Juda. Dieser Rest entspricht ja nicht dem, was man unter 'heiligem Rest' versteht, doch liegt es nahe anzunehmen, dass Amos den Südstaat günstiger beurteilte, — vielleicht irriger Weise — seine Schonung annahm, weil er äusserlich wenigstens mehr in Jahves Wegen wandelte. Gewiss musste jemand, der in Jerusalem wohnte, zu anderer Einsicht kommen. Ihm musste sich noch eine weitere Scheidung vollziehen, nämlich eine solche zwischen den frommen und gottlosen Judäern, sodass Jahve durch ein Gericht sich eine Gemeinde der Frommen zubereiten musste; bis zu dieser Erkenntnis ist Amos, so weit wir aus seinen Schriften schliessen können, nicht vorgedrungen. Es ist einem Späteren vorbehalten gewesen, mit dieser Erkenntnis Ernst zu machen.

---

1) Die Erklärung Seesemanns (a. a. O. S. 15), dass Jahve die Israeliten durch die Völker, die also im heiligen Lande erscheinen, nicht unter den Völkern, sieben will, hilft nichts. Denn der Gedanke einer Ansammlung aller Völker im heiligen Lande zur Läuterung Israels ist gewiss erst spät. — Auch die Annahme Oorts, Amos 9 8ff. sei von Amos seiner Schrift später beigesetzt, ist durch nichts erweislich. Dagegen ist es gut möglich, dass in 8—11 (nicht bloss 9+10b, Volz S. 24) Worte des Amos zu Grunde liegen. Die Meinung (Wellhausen z. d. St. u. a. a.), dass ein 'späterer Jude die Coda angehängt und den echten Schluss verdrängt habe, weil er ihm zu hart in die Ohren gellte', lässt sich durch nichts beweisen. Sie fällt mit der Meinung, dass Amos für Gesamtisrael das Vernichtungsgericht erwartete, ohne dass er an Rettung eines Teiles dachte. V. 13—15 ist natürlich später Anhang. V. 8—12 sind so, wie sie vorliegen, nicht von Amos geformt; aber sie können Erweiterung eines kurzen Heilspruches aus dem Munde des Propheten sein.

Hosea

I Hos. 1—3.

Bei Hosea lassen sich bekanntlich 2 Perioden seiner Wirksamkeit unterscheiden, deren erste wol noch in des Jerobeam Zeit fällt[1]). Von ihr vernehmen wir C. 1—2. Hier zeigt sich nun, dass der Prophet es nur und ausschliesslich mit dem Nordreich zu tun hat. Das ergiebt sich aus 1 4, wo das ממלכת בית ישראל das Reich Ephraim bedeutet. Selbstverständlich ist aber dann bei dem בית ישראל V. 6 und bei den אתם, die לא עמי sein werden (V. 9.), an dieselbe Grösse zu denken. So hat es auch richtig der Glossator V. 7 verstanden, der das בית יהודה von dem בית ישראל unterschied[2]). Dagegen

---

1) So ganz sicher, wie man gewöhnlich meint, ist das nicht. Denn בימי ירבעם V. 1 entstammt möglicher Weise nicht der Feder des Propheten (s. Oettli, Amos und Hosea S. 78); dann aber ist nur gewiss, dass bei der Geburt und Namennennung des ersten Sohnes das Haus Jehu noch regierte. C. 3 gehört was die literarische Form, nicht aber was die Zeit anbetrifft zu C. 1—2, s. u. S. 73.

2) Auch V. 5 ist auszuscheiden. Die Begründung V. 4 mit der Blutschuld von Jizreel ist besser als die mit dem Untergang in Jizreel (so richtig Seesemann a. a. O. S. 34). Man hat allerdings gemeint, Hosea habe hier angeknüpft an des Elia Wort, dass in Jizreel, wo Ahab den Nabot hinmordete, auch sein Haus durch Mord umkommen solle. Doch dort handelt es sich um den Ort, hier um das Tal Jizreel. Ausserdem wirkt diese genaue Ortsangabe bei den hier sonst ganz allgemein das Gericht ankündigenden Namen störend. Wie V. 6b und V. 9 ganz kurz die Bedeutung des Namens angeben, so ist das auch bezüglich des Jizreel V. 4 zu vermuten. Das ביום ההוא V. 5 ist gleichfalls Verdacht erregend. Der Grund des Einsatzes ist leicht zu ersehn. Der 'Bogen Israels' d. h. die kraftvolle Dynastie Jehu wurde im Tal Jizreel zerbrochen: Zu Jibleam im Tale Jizreel (2 K. 15 10 LXX) wurde Zacharja des Jerobeam Sohn ermordet und damit das Haus Jehu geztürzt. Oort (Theol. Tijd. 1890 345ff.), der 1 4 f. für ein vaticinium ex eventu hält, wird bezüglich des Verses 5 recht haben.

kann man nicht geltend machen, dass das Bild von der Ehe, welche zwischen Jahve und Israel bestehe, notwendig auf Israel = Joseph und Juda führen müsse, da ja Jahve Gesamt-Israel sich in der Jugendzeit erkor, aus Ägypten holte und in der Wüste sich anvertraute. Aber das sind Gedanken, die dem Hosea hierbei fern lagen[1]). Wie Hosea sich eine Frau nahm, sie kleidete und nährte, sie liebte und hegte, so hat Jahve das in Nordpalästina wohnende Volk zur Gattin erkoren und getan, was des Mannes Pflicht gegenüber seiner Frau ist, ihr Kleidung und Nahrung zur Genüge dargereicht, sich damit öffentlich als ihr Gatte erwiesen (Ex. 21 10. Jes. 4 1)[2]). Das Volk, wie es der Prophet vor sich sieht, das in Ephraim geboren und wohnhaft ist, das sein ganzes Leben, seine Freude, seine Nahrung Jahve verdankt, steht ihm bei der Frau Jahves vor Augen. Dies Volk benimmt sich Jahve gegenüber wie die Gomer gegenüber ihrem Manne. Für die Aussenwelt gilt sie als Weib des Propheten. So dient auch Israel äusserlich Jahve, tatsächlich aber den Bealim, die in die Jahvereligion ihren Einzug gehalten, sie verdorben und verfälscht haben. Das gleichmässige Verhalten der Gomer und Israels führte, wie bekannt, zu dem Bild der Ehe Jahves mit Israel[3]). Nun aber erscheint nicht blos das Verhältnis Jahves zu Israel im kleinen durch das des Propheten zur Gomer abgebildet, auch beider Geschick soll ein gleiches sein. Das Privatleben des Hosea wird in seinen Beruf hineingezogen. Und gerade das ist für unsere Frage von Wert.

---

1) Dass 2 16 f. nicht zu dem Vorangehenden passen, sich auch mit 2 5 nicht vertragen, ist ja längst erkannt.

2) Auch Ezechiel greift C. 16 nicht auf die Wüstenzeit zurück. Ihm ist Jerusalem das Weib. Es ist in Kanaan geboren und herangereift und dann von Gott zur Frau erwählt. So braucht auch das הִוָּלְדָהּ (Hosea 2 5), wenn es auf Israel und nicht auf die Gomer geht, sich nicht auf die Wüstenzeit zu beziehen.

3) Seesemann (a. a. O. S. 18) wundert sich darüber, dass Hosea 1—3 nie den Namen 'Ephraim' für das Nordreich anwendet. Aber das Bild von der Ehe liess nur den Ausdruck בית ישראל zu. Wir hören wol von einer בתולת ישראל (Amos 5 2), 'Israel' erscheint Jer. 3 6 ff. als treuloses Weib Jahves. 'Joseph', 'Ephraim' findet sich nie so, doch wol weil hier der männliche Charakter noch zu sehr durchklang.

Wir hören, dass die Verheiratung des Propheten an den Anfang seiner Prophetenlaufbahn fällt, und so verstehen wir, dass er, wie auch sein jüngerer Zeitgenosse in Juda, Jesaja, seine Kinder zu Trägern seiner Weissagungen macht. Und diese Weissagungen laufen auf volle, rücksichtslose Preisgabe Israels hinaus; Jahve wird das Band lösen, Israel nicht als sein Volk anerkennen, weil auf ihm und seinem Königshause die Blutschuld von Jizreel lastet und mancherlei Sünden ein Einlenken Jahves unmöglich machen. Da ist also von einem Rest, wenigstens des Nordreichs, keine Rede. Was aus dem Südreich werden mag, hören wir nicht. Die Frage hat, wenigstens zu dieser Zeit, den Hosea auch wol nicht weiter interessiert. Die in den bedeutungsvollen Namen der Kinder allem Volk, welches die Namen rufen hört, zugehende Predigt erhält nun nachdrücklichste Unterstützung durch ein Familiendrama. Der Prophet kommt dahinter, dass die Mutter seiner Kinder ihm die Treue brach [1]). Da ists mit der Ehe zu Ende,

1) Hosea wurde nicht erst durch dies traurige Ereignis zum Propheten, wie es Smend darstellt (a. a. O. [2] S. 204, Bleek-Wellhausen [4] S. 408, Nowack, a. a. O. S. 29). Eine unglückliche Ehe macht noch keinen Propheten. Aber seine prophetische Wirksamkeit erhielt Farbe und Vertiefung durch dies schwere Leid. Der Prophet sagt nur, dass die Schliessung seiner Ehe — die er nachher als Ehe mit einer אשת זנונים erkannte — in den Anfang seiner prophetischen Tätigkeit fällt. Es ist nicht nötig, anzunehmen, ich halte es auch nicht einmal für wahrscheinlich, dass der Prophet eine Hure heiratete, die nur ihm vielleicht als solche nicht bekannt war. Da würde man eher den Ausdruck זונה oder אשה זונה (Jos. 2 1) erwarten. Vielmehr wie Israel, das in seiner Jugend sich als reine Jungfrau Jahve anvertraute, 'von Jahve weghurt', also Jahve, dem ersten Manne untreu wird, und hinter seinem Rücken sich mit den Bealim einlässt (V. 2; C. II), so ergeht es doch auch dem Propheten. Sein Mädchen, das er aus innerstem Triebe zur Frau macht — er erkennt in diesem Triebe eine gottgewirkte Regung —, zeigt sich als eine אשת זנונים in der Ehe. Dafür spricht nun doch auch das קח—לך . . ילדי זנונים. Die Kinder sind noch nicht geboren, so dass also etwa mit einer Hure auch die von dieser Hure vor der Ehe mit Hosea geborenen Kinder von dem Propheten angenommen würden. Gottes Befehl folgend nimmt er die Gomer zur Frau. Während der Ehe werden ihm Kinder geboren. Sobald er seine Frau als אשת זנונים erkennt, hält er auch seine Kinder für ילדי זנונים (vgl. überhaupt Nowack z. d. St.). Es fragt sich, wann sich dem

weil die Liebe zu ihr in seinem Herzen erlischt. Er jagt sie aus dem Haus. Er verweigert ihr die eheliche Gemeinschaft, entzieht ihr Nahrung und Kleidung. Sie gilt (Ex. 21 10) darnach nicht mehr als sein Weib. Sie mag einem anderen ge-

---

Hosea die Erkenntnis von der Untreue seines Weibes eröffnete. Nimmt man an, dass die traurigen Erfahrungen mit der Gomer Hosea erst zum Propheten machten, dann müssen wir diese Erkenntnis ziemlich bald nach der Eheschliessung ansetzen. Denn die Nennung des ersten Sohnes weist ja schon auf des Hosea prophetisches Hervortreten. (So Smend a. a. O.[1] S. 188.) Anderseits wird in dem Namen Jizreel das Gericht nicht mit der Untreue Israels, vielmehr mit der Blutschuld zu Jizreel begründet. So scheint die Untreue des Weibes, die den Propheten dazu führte, Israels Tun gerade im Lichte der Untreue anzusehen, von ihm bei der Geburt des ersten Sohnes noch nicht erkannt zu sein. Vielleicht dann aber bei der Geburt der ersten Tochter, des zweiten Sohnes? (So Wellhausen kleine Propheten[1] S. 96 105, Nowack a. a. O. S. 29.) Aber von einer 'Untreue' Israels reden auch die Namen לא רחמה und לא עמי nichts. Ja, man müsste dann geradezu statt לא עמי etwa לא בָנָי und die Begründung כִּי אַתֶּם לֹא בָנָי erwarten. Dass der Prophet Hosea in einer mehr denn dreijährigen Frist seines ersten prophetischen Arbeitens nur den Frevel an Ahabs Geschlecht als einzige Schuld Israels erkannt haben sollte, dass ihm nicht der Sünden viele, wie sie C. 4ff genannt werden, eine göttliche Vergebung und Verschonung unmöglich zu machen schienen (V. 6), ja noch völlige Verwerfung bringen mussten (V. 9), möge man sich doch nicht einreden. Darüber brauchte ihn nicht erst die Entdeckung der Untreue seines Weibes zu belehren. Dass aber die Namen der Kinder für sie selbst einen Fluch bedeuten sollen, weil sie ihm ja mit dem Fluch der unehelichen Geburt behaftet schienen, (Smend a. a. O.[1] S. 188) ist durchaus unerweislich. Wie שאר ישוב und מהר שלל nur als lebendige Träger der prophetischen Predigt zu verstehen sind, ohne dass sie selbst innerlich an dem Inhalt dieser Predigt beteiligt waren, so gilt das Gleiche nicht nur von יזרעאל, bei dem es wirklich schwer wäre, eine für den Träger ominöse Bedeutung ausfindig zu machen, sondern auch von לא רחמה und לא עמי. Im Gegenteil: ich glaube kaum, dass ein Prophet uneheliche Kinder seiner Frau, oder auch nur Kinder seiner Ehe, die er nicht für seine eigenen zu halten Anlass hatte, überhaupt benannt, noch gar durch die ihnen verliehenen bedeutungsvollen Namen geadelt und ausgezeichnet hätte — abgesehen davon, dass es mir gerade bei den äusserst strengen Anschauungen, wie sie in Israel in bezug auf ein ehebrecherisches Weib herrschten, wenig wahrscheinlich vorkommt, dass Hosea noch länger Gemeinschaft mit seinem Weibe gepflegt haben würde und das müsste man doch dann nach der Geburt der Tochter noch annehmen.

hören, sich in seinem Dienst erwerben, was sie zum Leben nötig hat.

Damit sind allerdings Mutter und Kinder auch in ihrem Geschick Weissagungen der Zukunft Israels. Nun erscheint dem Hosea auch das Verhältniss Jahves zu Israel als Ehebund, das Verhalten Israels als eheliche Untreue. Demnach muss die Strafe für die eheliche Untreue wie die Gomer so auch das Weib 'ישראל' treffen. Das Weib des Propheten wird mit seinen Kindern hinaus gestossen und mag nun sehn, wie es zu Nahrung und Kleidung kommt. So sind Gomer und ihre ילדי זנונים Darstellung des Geschicks der בת ישראל und ihrer Kinder. Ich nehme an, was C. 3 1 geradezu fordert, dass in C. 2 von der Verstossung der Gomer und auch wol ihrer Kinder die Rede gewesen ist. Hosea glaubt doch mit der Liebe zu ihr vollkommen fertig zu sein, so dass er die wiedererwachsende Neigung (3 1) als göttlichen Trieb empfindet. Schwerlich ist anzunehmen, dass sie ihm freiwillig entlief. Wie Gott Israel Kleidung und Nahrungsmittel entziehen wird, so hat das gewiss auch der Prophet mit den Seinen getan.

Dass 2 1 ff. nicht in Ordnung sind, ist bekannt. V. 1 f. wird ja zumeist, und mit Recht, als judaistische Einfügung beseitigt. V. 3 scheint mir aber, und da trenne ich mich von der gewöhnlichen Auffassung, ursprünglich nicht zu V. 1—2 zu gehören. Der Vers klappt doch augenscheinlich nach. Das גדול יום יורעאל V. 2 bildet deutlich den Abschluss der fröhlichen Verheissung. Diese redet, wenn auch nicht mit dem Worte רחם, so doch in der Tat von der Erbarmung Jahves (1[a]), redet ausdrücklich von der Umnennung des לא עמי (1[b]), von der anderen Bedeutung des יזרעאל. Da ist V. 3 störend. Schneidet man V. 1—2 (oder 1—3) ab, so fängt C. 2 zu unvermittelt an mit (V. 3 oder) 4. Wir werden eine geschichtliche Einleitung erwarten müssen, ebenso wie uns C. 1 u. C. 3 Geschichte berichten. C. 3 führt uns die Gomer als eine Verjagte vor Augen. C. 1 ist sie seine Frau. Von der Erkenntnis ihrer Untreue, ihrer dadurch herbeigeführten Entlassung, verlautet nichts. Es muss etwas Derartiges vor C. 3 ausgefallen sein (so schon Ewald). Mit der Erwägung, dass „die Propheten zunächst für Leser schrieben, denen ihr prophetisches Tun und Treiben anderweitig bekannt war“ (Smend, a. a. O. [2] S. 205) kommt man nicht darüber hinweg, dass C. 3 nicht so an C. 1 anschliessen kann. Auch das C. 1 und 3 Berichtete wird den zeitgenössischen Lesern bekannt gewesen sein und doch ists niedergeschrieben. Wie uns von dem barmherzigen Tun des Propheten an seiner Frau C. 3 erzählt

und dies Tun als eine Tatweissagung des barmherzigen Tuns Jahves an seiner Frau gedeutet wird, so muss auch C. 2 von dem hartherzigen Handeln des Propheten an seiner Familie als dem Abbild des zu erwartenden hartherzigen Handelns Jahves an Israel die Rede gewesen sein. Die einzige Stelle für diese Erzählung ist aber C. 2 zu Anfang. Sie wird von der Verstossung Gomers und ihrer Kinder geredet und zu einer Anrede an die Kinder übergeleitet haben. Sollte V. 3 noch Reste dieser Anrede bieten, oder sie vielleicht eingeleitet haben? Der Grieche hat mit seiner singularischen Fassung z. V. 3 אֲחִיכֶם אֲחוֹתְכֶם das richtige Gefühl gehabt, dass es sich hier irgendwie um einzelne Personen handelt. Es sind die 3 Kinder des Propheten gemeint, von denen יזרעאל wol unter dem Einfluss des vorangehenden יזרעאל verloren ging. Es müsste also heissen etwa:

וְאָמַר לִבְנֵי יִזְרְעֶאל וְלֹא עַמִּי וּלְבִתִּי לֹא רֻחָמָה :

Das ואמר haben wir ja seinem Bestande nach in אמרו, das zweimalige לא ja auch noch in dem לאחותיכם und לאחיכם. Dann leitet V. 3 passend zur folgenden Rede über. „Beklagt euch bei Eurer Mutter, denn sie ist nicht meine Frau (V. 4), drum kann ich mich auch ihrer Kinder (die nicht meine, sondern Hurenkinder sind), nicht erbarmen (V. 6).“ Sowie ich nun meine Frau und Kinder verjage und preisgebe, so wird Jahve es auch mit Israel tun (V. 7, 10 f. 14, 13, 15). Es wird unmöglich sein (Seesemann versucht es ohne Glück a. a. O. S. 37 f.), die Rede des Propheten über und gegen sein Weib und die Jahves über und gegen sein Volk noch auseinander zu reissen: dass dieser Parallelismus der zwei Reden vorliegt, ist unverkennbar.

Was der Prophet bei Beginn seiner Tätigkeit durch das Wort verkündigt (C. 1), das bekräftigt er nun durch sein bedeutungsvolles Handeln (C. 2). Israel wird gänzlich von Gott verworfen, wie der Prophet seine Frau und Kinder verworfen hat[1]).

---

1) Es ist m. E. zutreffend, was man öfters hervorgehoben hat, dass die Erzählung C. 3 1 ff. Verheissungsworte in C. 2 vollkommen ausschliesst. C. 2 kann nur von der Verwerfung und Verstossung Israels wie der Gomer geredet haben. Denn C. 3 redet doch von der Zurücknahme dieser Verstossung als etwas Neuem. Natürlich gehe ich dabei von der Ansicht aus, dass die אשה C. 3 die Gomer bat Diblaim ist. Die Versuche (so noch wieder Seesemann a. a. O. S. 40 f.,

Einen Wandel bedeutet C. 3. Denn selbst wenn der verheissende Vers 5 mit Volz und Nowack z. d. St. (doch siehe jetzt seine 'Zukunftshoffnungen' S. 44) zu streichen wäre, so käme doch mehr heraus als dies: „wie der Prophet seiner Frau jeden männlichen Umgang entzieht, so kommt für Israel eine Zeit, da es von Jahve und seinen Buhlen verlassen wird“ (Volz). Dazu bedurfte es aber dieser Erzählung oder „Parabel“ nicht. Das besagte ja doch schon C. 2 in vollstem Masse. Cap. 3 will aber deutlich einen Wandel zum Guten gegenüber C. 2 bezeichnen. Hosea hatte in seiner Heirat mit der Gomer ein gottgewolltes Werk gesehen. Der grosse Schmerz und die schwere Enttäuschung führten ihn dazu, ein volles Verständnis für den schweren Schmerz und die volle Enttäuschung Jahves zu finden. Wie er die Liebe aus seinem Herzen reisst, sein Weib verstösst, so wird es auch Jahve tun. Nun aber zeigt sich etwas, was der Prophet für unmöglich gehalten. Nachdem er sie von sich gestossen, sie in Elend oder Sklaverei hineingejagt hat, zeigt es sich, dass die Liebe in ihm grösser ist als der Zorn. Die Stimme der Liebe meldet sich und er erkennt hierin Gottes Willen und Gottes Art. Es ergeht Jahve ja geradeso. Er kann die Liebe zu seinem Israel sich nicht aus dem Herzen reissen.

Volz, theol. Lit.-Zeit. 1899 S. 162) es wahrscheinlich zu machen, dass hier irgend ein anderes Weib gemeint sei, sind gänzlich gescheitert. Wer übrigens C. 3 so fasst, hat keinen Grund C. 2 nur Verwerfungsworte zu finden. Allerdings sind auch für den die von Volz (die vorexilische Jahveprophethie S. 24ff.) hervorgehobenen Zeichen jüngerer Sprache bemerkenswert. Sie sprechen doch gleichfalls für judaistische Überarbeitung von C. 2. Neuerdings hat Nowack (die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit, Theol. Abhandl., Festgabe für Holtzmann 1902 S. 43) sein früheres Urteil über die Unechtheit der Verse 16—18, 20—25 zurückgenommen, aber denn doch mit der Einschränkung, dass hier z. T. Worte des Propheten aus seiner späteren Zeit vorliegen, die also für die Ansicht seiner ersten Zeit nichts beweisen können. Von dieser ist aber hier allein die Rede. Sie könnten aber dann zur Ausmalung des zweiten Zukunftsbildes bei Hosea herangezogen werden. Immerhin scheint mir auch dieser Ausweg Nowacks nicht sehr empfehlenswert. Gunkel behauptet kühnlich (Genesis S. 112), dass die Echtheit von Hosea 2 $_{20}$ bewiesen werde, durch die altertümliche Vorstellung, dass Jahve mit dem Getier des Feldes einen Bund schliesst. Dann ist wohl Job 5 $_{23}$ auch sehr alt?!

Wenn nun der Prophet sein Weib zurückkauft, so heisst das, auch Jahve wird Israel wieder zu seiner Frau machen, das ‘לא עמי’ wieder als ‘עמי’ ansehen, anstatt des Zornes wieder Liebe walten lassen. Demnach kann die Absperrung nur erzieherischen Sinn haben, sie kann nicht das letzte Tun des Propheten und Jahves sein sollen, wie ja das die Worte ימים רבים (V. 3 und V. 4) schon zur Genüge zeigen. Es kann nur bezweckt werden, was V. 5 bezüglich Israels als Zweck aussagt und was man von der Gomer ausgesagt wünschte[1]).

---

1) V. 5 stört nach Volz die Symmetrie des Gleichnisses. Aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob man eine so genaue Symmetrie erwarten und verlangen darf. Nach V. 5 ergänzt sich dem Leser das Nötige zu V. 3 von selbst. [Natürlich ist V. 5^a das das Bild störende ואת דויד מלכם trotz Öttli S 81 und 5^b das die Vershälfte belastende באחרית הימים zu streichen. Denn es handelt sich um die Zuwendung zu dem betrogenen Manne: zu Jahve, nicht zum Königtum. בִּקֵּשׁ passt gut als Bezeichnung für ‘fragen nach Jahve’ (vgl. $5_{6, 15}$. 7_{10}), nicht aber für ‘nach dem Königtum Davids verlangen’. Dagegen lege ich darauf, dass פחד als Verbum sich erst von Jeremia an findet, wenig Gewicht. Der Stamm ist alt, vgl. das Nomen Jes. 2_{10} und bei E. Gen. $31_{42, 53}$.] Wem das nicht genügt, der mag lieber annehmen, dass nach V. 3 ein dem V. 5 paralleler Vers ausfiel, als dass er V. 5 streicht, der für den Sinn unentbehrlich ist. 3^b ist ja so wie so nicht in Ordnung. Ich ergänze statt des allgemein eingesetzen ‘לא אבוא אליך’ lieber לא אלך אליך und fasse הלך in geschlechtlichem Sinne (vgl. Amos 2_7). Der Ausfall erklärt sich so leichter. Gänzlich verunglückt scheint mir Öttlis Übersetzung: „und auch seufze einmal“ (S. 81). Ebenso unglücklich ist Riedels Vorschlag alttest. Untersuchungen S. 13, כרה in der Bedeutung ‘mieten’ zu fassen, wozu er sich auf das arabische karā „mieten“ und auf 2 K. 6_{23} Dt. 2_6 beruft. Aber das hebräische Lexicon, mit dem wir es nur zu tun haben, kennt כרה nur in der Bedeutung kaufen. 2. K. 6_{23} ist textuell verdächtig (l. וַיַּעֲרֹךְ מַעֲרָכָה), Dt. 2_6 hat das Verb im Sinne von „kaufen“, wenigstens wird man den alten Edomitern schwerlich die Einrichtung von Wassermiete zuschreiben dürfen. Was soll es überhaupt heissen, dass Hosea sich sein früheres Weib ‘mietet’?! Soll Jahve sich denn auch das verbannte Israel ‘mieten’? —

Auf die von Riedel a. a. O. 1 ff. wieder vertretene Auffassung von Umbreit (die Propheten des alten Bundes IV 1, p. 16. 1844), dass unter Ehebruch der Gomer nicht eigentlicher Ehebruch, sondern nur Götzendienst zu verstehen sei, wie denn der Name בת דבלים d. h. „die mit den Opferkuchen“ darauf hindeuten soll, dass sie dem Baal opferte, gehe ich nicht weiter ein, da sie die Widerlegung in sich trägt, vgl. übrigens Deutsche Lit. Zt. 1902 Nr. 47.

Es ergiebt sich also aus einer genauen Prüfung von C. 1—2, dass der Prophet in der ersten Zeit seiner Tätigkeit eine vollkommene Vernichtung von Israel=Ephraim ins Auge gefasst hatte. So lange er verheiratet war — genauer von der Geburt des ersten bis zu der des dritten Kindes an, also doch wol mindestens 2 Jahre lang, verzweifelt er an der Zukunft seines Volkes. Diese Hoffnungslosigkeit findet ihren deutlichen Ausdruck in der Verstossung von Frau und Kindern, die er doch für immer verstossen will; so wird Jahve sein Volk für immer verstossen. Das wird — wie bei der Prophetenfamilie — den Mangel an des Lebens Notdurft und Nahrung zur folge haben. Wie der Prophet so unterlässt es auch Jahve, für die Seinen zu sorgen. Er wird den Regen zurückhalten und damit Unfruchtbarkeit und Hunger bewirken. An ein Exil, an die Nöte, die das Schwert bringen wird, findet sich (C. 1—2 in den älteren Teilen) keine Anspielung.

Diesem Zukunftsbild gegenüber steht das zweite, welches uns C. 3 vorführt. Auch hier ist schwere Not in Aussicht genommen. Sie wird durchs Schwert bewirkt, denn Israel kommt ins Exil und wird aus diesem nach langer Prüfungszeit erst erlöst werden. Wie bei dem Propheten wird auch bei Jahve die Liebe über den Zorn siegen. Für Israel=Ephraim blüht noch eine Zukunft. Es wird erlöst werden und sich der Gnade Jahves und seiner Güte erfreuen, wenn es sich durch die Not geläutert bekehrt und zu Jahve wenden wird. Also Art und Zweck der Strafe sind C. 1—2 und C. 3 verschieden. Dort ein zum Tode Verschmachten im eignen Lande durch Jahves direktes Eingreifen, hier ein Leiden in der Verbannung, aber eine hoffnungsvolle Zukunft. Gemeinsam ist beiden Zukunftsbildern, dass sie nicht mit einem heiligen Rest rechnen. C. 2 ists die Gesamtheit des Volks, die zum Untergang kommen wird, ohne Rücksicht darauf, dass vielleicht der eine oder andere dies Geschick nicht verdiente. Die Gesamtheit des Volkes wird verbannt, bekehrt, zurückgeholt werden nach C. 3. Die Läuterung und Absperrung in der Verbannung bringt ja natürlich eine Lichtung und Sichtung des Volksbestandes mit sich. Aber dergleichen Gedanken treten uns hier nicht entgegen. Nun könnte ja das überall (C. 1—3) festgehaltene Bild von der

Ehe es mit sich gebracht haben, dass in C. 1—3 von einem guten verbleibenden Rest nicht die Rede ist; es könnte auch dadurch, dass Jahve hier mit dem Nordreich im Eheverhältnis gedacht ist, ein Hinblick auf das Südreich unmöglich gemacht worden sein. Tatsächlich könnte der Prophet aber doch, wenigstens bei C. 1—2, stillschweigend (1_{7} ist unecht) mit der Erhaltung von Juda gerechnet haben, wie Amos das ausdrücklich tut. Es fragt sich, ob sich in den C. 4—14 enthaltenen Reden Genaueres in dieser Richtung findet, ob hier der Prophet etwa mit einem Reste irgend welcher Art rechnet, aus dem das Israel der Zukunft erwachsen müsste.

II Hos. 4—14.

Es ist zwar die allgemeine Annahme, dass C. 3 mit 1—2 in die älteste Zeit des Propheten zu setzen ist[1]. Die Tatsache, dass C. 3 sachlich zu 1—2 gehört, hat zu dieser Meinung geführt. Und doch ist die Sache keineswegs selbstverständlich. Der Prophet sagt uns nicht, wie lange Zeit er die Gomer verstiess, wann sich die erstorben geglaubte Neigung zu der verjagten Gattin wieder meldete. Es können ebenso gut Jahre wie Tage zwischen Verjagung und Wiederannahme gelegen haben. Mit jener unbeweisbaren Annahme bezüglich der Zeit von C. 1—3 hängt dann die andere zusammen, dass C. 4—14 durchweg der späteren, nach C. 1—3 liegenden Zeit, zuerteilt, ein zeitlicher Unterschied zwischen den verschiedenen Reden nicht gemacht wird. Aber es ist gut möglich, dass Abschnitte von 4—14 sich sachlich wie zeitlich zu C. 1—2, andere zu C. 3 stellen, eine Möglichkeit,

1) Als diese wird dann einfach die Zeit Jerobeams II. angegeben. Aber selbst wenn בימי ירבעם V. 1 aus der Feder des Propheten stammt, was zweifelhaft ist, so würde sich doch nur ergeben, dass der Befehl zu heiraten in die Tage dieses Königs fiel. Selbst die Benennung des ersten Sohnes setzt nur den Bestand der Jehu-Dynastie, nicht notwendig die Regierung des Jerobeam voraus. Die Geburt des Lo-Ammi, der Lo-Ruchama aber konnte schon in die Zeit des Menahem fallen, ebenso kann diese Zeit auch für C. 2 in Betracht kommen. Doch würden hier die Jahre Menahems vor dem Wiederhervortreten der assyrischen Macht anzusetzen sein, während C. 3 darnach geschrieben wäre (s. u. S. 76).

die wir für die nachfolgende Untersuchung scharf im Auge behalten müssen.

In den Capiteln 4—14 hat Hosea, den ich trotz Volz für den Verfasser dieser Capitel halte, wie es auf den ersten Blick scheinen will, volle restlose Vernichtung Israels ins Auge gefasst. Priester und Propheten sollen straucheln, ihre Söhne beseitigt werden. Sie sollen das Schicksal des Volkes teilen (4 5–10)[1]. Priester und Könige sind zur Schlinge für Ephraim geworden[2]). Ephraim hat sich fangen lassen. Es kommt zu Fall. Jahve wird das Land zur Wüste machen (5 9). Wie eine Motte wird er Israel fressen (5 12). Einem Löwen oder Panther, einer verwaisten Bärin gleich steht er auf, packt Israel als seine Beute, niemand kann sie ihm entreissen, vor dem Tode bewahren (5 14; 13 7). Mit seinem Netz, das er über sie gebreitet, wird er sie niederziehen (7 12). Die Fürsten soll das Schwert fressen (7 16), das Volk wird in die Hände des verfolgenden Feindes gegeben, der einem Adler gleich auf seine Beute herabstösst (8 1). Die Tage der Heimsuchung kommen unaufhaltsam heran, mag man den Seher, der das aussagt, auch für „verrückt“ halten (9 7). Er verkündet doch sichere Wahrheit (5 9). Ephraim wird zerfliegen wie eine Brut von Vögeln; da giebts keinen Nachwuchs; Geburt, Schwangerschaft, Empfängnis bleibt aus (9 11), und wenn Kinder kommen, so wird Jahve selbst die „Lieblinge ihres Leibes töten“. Ephraims Wurzel ist verdorrt, so setzt es keine Frucht an. Seine Kinder sind zum Fang, zur Schlachtung bestimmt (9 13). Der Prophet kann nur beten, dass Gott den Ephraimitinnen unfruchtbare Leiber und trockene Brüste gebe, so dass sie keine Kinder bekommen oder doch nicht grossziehen; diese würden ja doch nur der Vernichtung entgegenwachsen. Die Höhen sollen zerstört werden, Diestel und Dorn auf den Altären wachsen, sie sollen zu Steinhaufen werden (10 8, 12 12). Der Krieg kommt ins Land; Stadt und Burg wird zerstört (10 14a, 11 5), der König getötet (10 15).

---

1) Dass 4 5—9 vom Priester die Rede ist, scheint mir trotz Öttli (a. a. O. S. 81 ff.) sicher.

2) ‘בית ישראל’ ist in 5 1 als unpassend zu tilgen, so auch Öttli (a. a. O. S. 84).

Adma und Seboim soll Ephraim-Israel gleich, also vollkommen und für immer verwüstet werden. Die 'Heiligkeit' Jahves, der in Israel weilt, wird ihm zum Fluch (vgl. Ex. 33 3). Jahve kann nicht wie ein Mensch über die Sünde, über die Beleidigung seiner Majestät hinwegsehen, weil er eben Herr auch der sittlichen Weltordnung ist (11 8 ff.)[1]).

Jahve tritt als Feind Israel im Streite gegenüber und wird ihm nach seinen Taten vergelten (12 3), kein Vermögen und Besitz kann Ephraim vom Gericht loskaufen (12 9). Wie Spreu, die der Wind von der Tenne weht, wie Rauch, der aus dem Fenster entweicht, sollen sie sein (13 3). Jahve, Israels Verderber (?13 9), giebt sie dem Tode, der Scheol preis. Der Tod soll seine Seuchen, die Scheol ihre Pestilenz schicken; der Ostwind wird das üppig spriessende Gras versengen (13 14—15). Und das Urteil steht unwiderruflich fest: נחם יסתר מעיני (13 14 b).

Überblickt man diese Äusserungen, so kann man vollkommen verstehen, wenn Volz zum Beispiel zu der Meinung kommt, dass der Verfasser von Hos. 4—14 ein unaufhaltsames, vollkommenes, Israel für immer beseitigendes Gericht verkündet hat[2]). Gewiss kann man demgegenüber mit Recht betonen, dass die Propheten nicht blos eine Saite auf der Leier hatten. So könnte Hosea ja auch einmal von dem Gericht in einer so wuchtigen Weise gesprochen haben, dass kein Hoffnungsstrahl hindurch glänzte, das andere Mal sich

---

1) So, in malam partem, pflegt man jetzt zumeist diese Stelle zu deuten, mag man auch mit den einzelnen Versteilen sich verschieden abfinden (vgl. Marti, isr. Religionsgesch. [3] S. 133, der den Text hält und in obiger Weise deutet, Volz a. a. O. 34. Smend a. a. O. [2] S. 215. Nowack z. d. St. und die Zukunftshoffnungen u. s. w. S. 46, Wellhausen [2] z. d. St., die von 8 b alles, oder wenigstens die tröstlich lautenden Worte als späteres Machwerk streichen). Seesemann und Öttli dagegen fassen die Stelle in freundlichem Sinn und sprechen sie dem Hosea nicht ab. Ich verschliesse mich den gewichtigen Bedenken, die gegen die Echtheit geltend gemacht werden, nicht, doch halte ich sie nicht für so durchschlagend, dass mir die Verse im Munde des Hosea unmöglich erschienen. S. u. S. 81.

2) Er streicht, wie auch Schwally D. L. Z. 98 N. 21, alle sogenannten Heilsworte als sekundär 10 12, 13 a. 11 8—11 [12 4 b—7. 13] 14 2—9).

und andere durch fröhliche Ausmalung der Zeit nach dem Gericht ergötzt haben[1]). Es ist schwerlich richtig, dass „wenn er die Vernichtung des Staatswesens namentlich betont, er kein besonderes Interesse an dessen Herstellung für die Zukunft gehabt haben kann“[2]). Aber man wird doch Bedenken tragen, bei einem Manne, der da glaubt, dass das Band zwischen Jahve und Israel ebenso vollkommen und für immer zerrissen ist, wie zwischen ihm und seiner Frau (C. 1—2), zu gleicher Zeit Worte wie 11 8–11. 14 2–9 für möglich zu halten. Es liegt doch näher, hier an eine zeitliche Entwicklung zu denken. Sollten nicht in C. 4—14 Aussprüche enthalten sein, die zeitlich wie sachlich mit C. 1—2 zusammenzustellen sind, neben anderen, die, was Inhalt und Datierung anbetrifft, zu C. 3 zu stellen sind. Es wären das dann Gedanken und Worte aus der ersten Zeit, die nicht notwendig auf die nur noch kurze Zeit des Jehuhauses zu beschränken wäre[3]).

Jahve, so hörten wir dort, wird sein Volk vollkommen vernichten, indem er ihm im Lande durch Fruchtlosigkeit das Leben unmöglich macht. Weder Herausreissung aus dem Lande, noch Wüten des assyrischen Schwertes wird ins Auge gefasst. Es ist zwar nach Wellhausen allgemein angenommen, dass gerade das Auftreten der assyrischen Weltmacht die geschichtliche Voraussetzung für das Auftreten der grossen Propheten gewesen ist. Ich halte diese Annahme trotzdem für irrig. Die assyrische Grossmacht war seit 30 Jahren in vollkommenem Zurückgang, innere Wirren erschütterten das Reich auf das Heftigste. Es lag durchaus nicht nahe, von diesem anscheinend seiner Auflösung entgegeneilenden Reiche den Untergang von Israel zu erwarten. Es ist gewiss nicht zufällig, dass Amos das Volk, welches Israel und seine Nachbarn zu Paaren treiben wird, nicht mit Namen nennt, ebensowenig wie es zufällig ist, dass Hosea und Jesaja in ihrer ersten Zeit nicht mit dieser Macht, nicht mit dem Gericht durch das Schwert des Feindes rechnen. Erst nachdem Tiglatpilesar (745—28) in dreimaligem Anlauf endlich Arpad

1) So Öttli in Amos und Hosea S. 24f.
2) Volz a. a. O. S. 38.
3) Siehe oben S. 73.

genommen (740), enthüllte sich die von Assur heranrückende Gefahr.

Man könnte darnach alle die Abschnitte, in denen von keiner Hoffnung die Rede, in denen noch nicht die Verbannung in Aussicht genommen ist, in die frühere Zeit (vor C. 3) verlegen. Es kämen da C. 4. 5 1–9. 10–15ᵃ C. 7 für diese Periode in betracht. Auch C. 12. 13—14 1 könnten hierhergezogen werden. In allen diesen Abschnitten tritt Jahve als der eigentliche Feind Israels in besonderer Weise hervor. Himmel und Erde, Tod und Hölle (C. 13) setzt er in Bewegung, um Ephraim zu vernichten. Da kann niemand helfen, weder die eigenen Könige und Fürsten (13 10), noch auch die Fürsten von Aegypten oder Assur[1]), deren Freundschaft man sich durch Geschenke gewinnen oder erhalten will (12 2), die aber gerade darum hier nicht als Feinde in Frage kommen; die hier nicht Israel in die Verbannung schleppen[2]). Vielmehr auch

1) Wenn hier Assur neben Ägypten als mächtiger durch schwere Geschenke zu erkaufender Freund erscheint, so ist das vom Regierungsantritt des Tiglat-Pilesar III (745) wol denkbar. Beide können nach C. 12 gegen Jahves Arm nicht schützen. Der Assyrer erscheint also noch nicht als Jahves Werkzeug, die Verbannung nach Assur und Ägypten wird noch nicht erwogen (vgl. 12 10).

2) 13 7 spricht nicht gegen die Verweisung von C. 13 in diese Periode. Denn אָשׁוּר daselbst ist nicht mit Gr. Pesch. Hier. vgl. Nowack אַשּׁוּר = Assyrier zu lesen. Man erwartet durchaus ein Verb (vgl. אכלם אפגשם; אחיר u. s. w.). Warum soll Jahve gerade an dem Wege nach Assur lagern? Man sagt das שם V. 8 fordere eine Ortsangabe V. 9. Aber gerade eine solche ist sehr störend. Das Bild: Jahve gleicht einem Löwen, einem blutgierigen Panther, einer gereizten Bärin wird durch die Ortsangabe stark geschädigt. Sachlich bietet diese Angabe gleichfalls Schwierigkeiten, denn dass Jahve im Lande der Verbannung (Assur) oder auch nur auf dem Wege dahin Israel weiter vernichten werde, entspricht nicht den Gedanken des Hosea (vgl. dagegen Amos 9 1 ff.). Ich lese אֶשְׁקֹד st. אָשׁוּר vgl. Jer. 5, 6. נָמֵר שֹׁקֵד עַל עָרֵיהֶם. Das ק konnte sowohl auf Grund der altsem. Schrift als auch der Quadratschrift leicht in ו verlesen werden. Ich streiche weiter das שָׁם V. 8. — V. 15ᵇ geht wohl auf Assur, fällt aber ganz aus dem Bilde und ist entweder Stück einer anderen Ausführung des Hosea (Nowack) oder Ausdeutung des Bildes von der Hand eines Späteren, der eben den קדים als 'Assur' deutete. Es ist aber keineswegs sicher, dass der Prophet bei dem Bilde gerade an Assur dachte.

sie werden und können Israel Jahve gegenüber nicht helfen (5 13 f., 7 11 ff.[1]) 12 2. 10). Er wird den Staat zerschlagen, mag er nun mit Seuchen und Pest daherkommen (13 14) oder mit feindlichem Schwerte dreinschlagen (7 16[2]). In Zelten mögen sie wohnen, wie in der Vorzeit, weil Jahve sie aus dem Lande in die Wüste treibt (12 10). Jahve hat verschiedene Mittel zu strafen, auf die Mittel kommt nichts an, darum werden verschiedene genannt, ohne dass eins besonders vor anderen hervorträte. Überall aber handelt es sich um volles Vernichtungs-, nirgends um Läuterungsgericht[3]).

Nun wird gewiss mit Recht betont, dass Hosea eine weiche empfindsame Natur war, der namenlos unter dem Drucke seines Berufes litt, der sein Volk liebte wie seine Frau und doch beiden das harte Urteil sprechen musste. Diese Meinung bestätigt sich auch darin, dass seine Gerichtsworte, so uneingeschränkt sie auch gegeben sind, doch durchaus bedingt gefasst sein wollen. Bekehrt sich Israel, so kehrt Jahve Gnade hervor und hält die Strafe zurück. Allerdings muss diese Bekehrung eine gründliche und aufrichtige sein, durch flüchtige Regungen, die vielleicht nur einer vorübergehenden Not ihre Entstehung verdanken, lässt Jahve sich nicht täuschen[4]). Aber 10 12, von Volz und Schwally[5]) meines Erachtens mit Unrecht beanstandet, hebt doch hervor, dass es allerdings Zeit sei, Jahve zu suchen, einen Neubruch

---

1) Das זו לעגם בארץ מצרים kann als vollkommen dunkel nicht für die Meinung angeführt werden, dass schon in dieser Zeit die Verbannung nach Ägypten für Hosea in Frage kam.

2) Ein bestimmtes (assyrisches oder äpyptisches) Schwert wird nicht genannt. Der Prophet konnte ganz gut hier noch an den alten Feind, den Aramäer, denken, gegen den Israel dann etwa bei Ägypten und Assur Hilfe suchte (5 13. 12 2).

3) 5 15 (mit Lesung יְשֹׁמּוּ st. יאשמו Wellhausen-Nowack) könnte, als dieser Zeit angehörig, dagegen sprechen. Aber der ganze Abschnitt 5 15—6 3 ist angezweifelt; s. Marti Kayser[3] 1897 S. 170, Volz a. a. O. S. 33. Es wird jedenfalls richtig sein, dass man auf diese dunkle und umdeutete Stelle kein Gewicht legt.

4) In diesem Sinn fasst man am besten 5 15 ff., wenn man den Abschnitt hält.

5) Volz a. a. O.; Schwally, D. Lit.-Zt. 98 Nr. 21.

zu pflügen, dass aber dann die gesegnete Frucht, der Lohn für die Wiedergeburt, für den gerechten Wandel (פרי צדק Gr.) nicht ausbleiben werde. Auf das Gleiche führt doch das Bild 13 12. 13 von dem unverständigen בֵּן, der nicht in den משבר treten will. Die Schmerzen und Heimsuchungen, die das Nordreich (besonders wol nach dem Tode Jerobeam II.) trafen, sind die Wehen, die das Herauskommen einer Neugeburt, das ans Licht-Treten einer wirklich lebendigen, weil frommen Generation bewirken sollen; aber die Wirkung bleibt aus, so muss Mutter und Kind sterben; an der Unbussfertigkeit geht Israel zu Grunde. Es ist so in sein Tun verkettet, seine Gewohnheit ist ihm so zur Macht geworden, dass seine Taten ihm keine Umkehr ermöglichen (5 4). Gott ist genötigt, den letzten schweren Schlag zu tun, כי מאנו לָשוב (11 5), womit doch gesagt ist, dass er ihn nicht tun würde, wenn eine תשובה einträte.

Ein solcher Mann wie Hosea suchte gewiss nach einem Ausweg, der Gottes gerechtem Tun und seines Herzens innerstem Sehnen genug tat, einem Ausweg, der Israel zwar zur vollen Strafe, aber nicht zur endgiltigen Vernichtung, vielmehr zur Läuterung durch das Gericht führte. Den Führer bei diesem Suchen machte schon wie zuvor bei dem Verwerfungsurteil sein eigenes Geschick. Wie er die Neigung zu seiner Frau, die er erstorben wähnte, wieder emporwachsen sah, wie er sein verjagtes Weib zurückkaufte und einsperrte, um so in ihr die alte Liebe zu erwecken, so konnte mit Jahve und Israel ja doch das Gleiche vor sich gehen; ja es muss so werden, sagte dem Propheten eine innere Stimme. Diesen Wandel zeigt das C. 3. Es will mir wahrscheinlich vorkommen, dass dieser Wandel mit dem stärkeren Hervortreten der assyrischen Macht zusammenhängt. Dies legte doch die Vermutung nahe, dass eben nur das feindliche Schwert (Assurs) das Strafmittel sein würde; sollte es aber eine Strafe nicht ganz zum Tode geben, so lag es nahe, an die Verbannung zu denken, eine Auskunft, auf die der Prophet vielleicht auch darum kam, weil Jahve, der doch nur in Israel als Gott verehrt ward, durch Israels volle Dahingabe in die Macht der Feinde diesen nach seinem Gefühl einen zu grossen Triumph bereiten würde. Jahve konnte es gewiss ebenso wenig wie der Prophet übers Herz bringen,

seinen Liebling auf die Dauer fremden Händen zu überlassen, Gedanken, die gewiss nicht zum ersten Male dem Ezechiel kamen.

Eine nähere Prüfung der Abschnitte C. 4—14 bestätigt nun tatsächlich, was ja von vorneherein wahrscheinlich ist, dass nämlich die Klänge von C. 3 nicht vereinzelt dastehn. Und es zeigt sich, dass das Hervortreten dieser Klänge mit dem kraftvolleren Eingreifen der assyrischen Macht (also etwa von 740 an, vielleicht auch erst nach 738) in die vorderasiatischen Dinge zusammenhängt. Ich vermute, dass C. 8—11 in diese Zeit fallen. Hier hören wir von Verbannung (wie C. 3). Hosea erkennt, dass Assur dem Staat ein Ende setzen wird. Die Städte werden vernichtet, der König beseitigt (10 14 f. 11 5). Jahve tritt als Feind hier gegenüber dem Grosskönig zurück[1]). Dieser erscheint nicht mehr als Helfer, sondern als der eigentliche Feind, während Ägypten allerdings neben Assur als Verbannungsort genannt wird. Es kommt nicht auf den Ort der Verbannung an, wie der Prophet auch wol ganz allgemein von den גוים, unter die Israel zerstreut wird, redet (8 8–10[2]). 9 3. 6[3]). 9 15. 17. 10 5 f. 11 5), sondern auf die Tat der Exilierung; aber als der eigentliche Feind wird doch Assur hier mit voller Klarheit erkannt und genannt (10 6 f.). Erscheint nun aber C. 3 die Verbannung nicht als das Mittel zur völligen Vernichtung Israels, wie das doch bei Amos der Fall ist; wird sie C. 3 vielmehr nur als zur Läuterung Israels verhängt gedacht, auf welche Läuterung dann die Rückkehr erfolgen wird, so erwartet man nun auch in diesen Capiteln, in denen die Strafe der Verbannung alle anderen zurückdrängt, ähnliche hoffnungerweckende Worte. Ein solches findet sich tatsächlich C. 11 8–11. Es passt vortrefflich in diese Zeit, passt vortrefflich in den Mund des Hosea. Jahve wird Ephraim aufs schwerste heimsuchen, das Schwert soll das Land und die Städte fressen, die Bevölkerung

1) Das ist doch wohl der rätselhafte מלך ירב, vgl. W. M. Müller Z. at. W. 1897 S. 354f.; andere Deutungsversuche siehe K. A. T. [3] S. 150f.

2) Das אקבצם V. 10 ist natürlich anstössig, lies mit Öttli (S. 91) אפיצם.

3) st. הלכו מִשֹּׁד ist zu lesen יֵלְכוּ אַשֻּׁר.

wird nach Aegypten und Assur in die Verbannung gejagt (11 1–6). Für immer? Nein, die Verbannung bedeutet nicht dauernde Fernhaltung von der Heimat, die verwüsteten Gebiete Ephraims sollen nicht Adma und Seboim gleichen, d. h. ewige Trümmerstätten bleiben. Jahve bekommt es nicht übers Herz, Ephraim zu töten. Da er in Ephraim als der Heilige (קדוש) weilt, wird er nicht, wie es Menschen tun, blindlings Zorn und Eifer walten lassen. Er wird, wie ein brüllender Löwe seine Jungen, seine Kinder aus Aegypten und Assur herbeibrüllen und sie wieder in ihren Häusern wohnen lassen [1]).

1) Zu der anderen Auffasung der Stelle s. o. S. 75. Die Gründe, welche man gegen obige Deutung oder gegen die Echtheit der Stelle anführt, genügen doch kaum. Man sagt, Hosea weissagt sonst nur Gericht, aber vgl C. 3, um von C. 14 zu schweigen. Vermeintliche Widersprüche (11 9 gegen 9 15ff. 10 6 Nowack z. d. St. K. E. Grimm, Euphemistic Liturgical Appendices in the Old Testament, 1901, S. 73) zwischen diesem Abschnitt und seiner Umgebung liegen tatsächlich nicht vor. Denn auch 11 8—11 rechnen durchaus mit der Verbannung, mit dem Gericht, nur dass dies nicht als der letzte der Wege Gottes erscheint. Anderseits nötigt nichts, aus dem אשוב לשחת zu schliessen, dass die Verbannung schon erfolgte, das Jahr 722 schon dahinter liegt: es kann auch meinen, ich werde Ephraim, das ich gebildet, nicht wieder vernichten (s. Nowack z. d. St.). Jeder der Rückblicke von C. 9 an schliesse mit einem scharfen Worte des Gerichts, vgl. 9 7, 15ff. 10 6, 13ff, Da trete 11 8ff. ganz unvermittelt mit der Heilsverkündigung hervor. C. 12 nehme dann ohne Rücksicht auf sie den Gedanken 9—11 7 wieder auf. (Nowack z. d. St. und Zukunftshoffnungen S. 46). Aber bei dem Zustande der Reden Hoseas verfangen solche Schlüsse aus dem Zusammenhang nichts. 11 7ff schliesst tatsächlich 11 1—6 vortrefflich ab. C. 12 hebt vielleicht neu an, gehört am Ende (s. o. S. 77) einer ganz anderen Zeit an. Die Begründung des Heils mit der קדש erinnert ja natürlich sehr an Ezechiel (39 25, 27 u. ö.), aber selbst wenn hier gemeint wäre, dass Jahve um seiner Majestät, seiner Ehre willen Ephraim den Heiden nicht preisgeben werde, so brauchte da noch nicht Abhängigkeit von Ezechiel vorzuliegen. Der südliche Zeitgenosse des Hosea, Jesaja, empfindet gerade so wie Ezechiel (vgl C. 10 5ff. 14 28ff. 18), warum nicht auch Hosea. Aber das קדוש ist hier doch wol anders gemeint; Gott ist erhaben über menschliche Augenblickserregungen, er vermag nicht etwas im Zorn zu tun, was er nachher gern ungetan wünschte, also wird er Ephraim strafen, aber mit Massen. Gewiss erinnert das בקרבך V. 9 an Amos 5 17, vgl. Ex. 33 3. Damit ist aber doch nicht gegeben, dass es auch hier in bösem Sinne gemeint sein müsse.

Bestätigt wird diese Auffassung durch 14 2 ff., in denen man doch wol mit Recht wenigstens Bruchstücke von Reden des Hosea gefunden hat. Sollte dies Capitel schon nach 722 geschrieben sein (vgl. כשלת V. 2), so enthielte es die letzte innige Mahnung des Propheten zur Bekehrung und die feste Zusage, dass der Bekehrung die Heimkehr und Begnadigung auf dem Fusse folgen würde. Dann wird im Lande der Heimat den Zurückgeführten eine selige Zeit erblühen, eine Zeit der gegenseitigen Liebe (vgl. C. 2—3) und der Überschüttung mit Glücksgütern aller Art[1]).

Es bedarf keiner Worte, dass bei dem ersten Zukunftsbild von keinem Reste Israels die Rede sein kann. Denn hier ist ja völlige Vernichtung, voller Tod in Aussicht genommen. Es bliebe nun aber auch hier die Frage, ob Hosea etwa wie Amos das Bestehenbleiben des Südreiches angenommen hätte. C 1 7 würde ja dafür sprechen, während 2 1 von einer Verbannung und Heimkehr der Nord- und Südisraeliten redet. Da nun aber C. 4 ff. das Urteil des Propheten über Juda ebenso ungünstig lautet wie über Ephraim, so kam man zu der Meinung, dass der Prophet später (so Öttli a. a. O. S. 93) über Juda weniger günstig urteilte, vielleicht weil er, nach Juda geflüchtet, über den Südstaat sich genauer zu unterrichten Gelegenheit fand (so Ewald). Man könnte dann weiter urteilen, dass der Prophet, als er sein günstiges Urteil über Juda aufgeben musste, nun, da doch Jahve Israel nicht ganz vernichten konnte, auf den Gedanken geführt ward, dass ein Teil von Israel aus der Verbannung heimkehren werde. Aber die Stellen 1 7. 2 1 und das את דויד מלכם 3 5 sind zu beanstanden. Dass C. 4 ff. zeitlich nach dem ganzen Abschnitt C. 1—2 liegen, ist keineswegs sicher. Endlich aber sind auch in C. 4—14 alle Judastellen (4 15. 5 5. 13 ff. 6 4. 6 11. 8 14. 10 11. 12 1) mit Recht angezweifelt. Teils scheint ein ursprüngliches ישראל in יהודה

Ebensogut wie man in 11 8—11 jeremianisches Gepräge findet (vgl. Jer. 31 15—20, besonders das הָמוּ מֵעַי לוֹ dort und das נכמרו רחמי hier), kann man bei Jeremia 31 15 ff. Klänge aus Hosea durchhören.

1) Liegt die Verbannung (722) schon vor — und nichts hindert anzunehmen, dass das der Fall sein kann, dann passt 14 4 nicht. Es ist ja überhaupt erst auf Grund jesajanischer Worte entstanden (Jes. 30 2, 16, s. Wellhausen, Nowack z. d. St.)

verändert oder verderbt zu sein (so 5 13 ff. 6 4. 10 11), oder es handelt sich um den Zusammenhang störende Zusätze (4 15. 5 5. 6 11. 8 14. 12 1). Vgl. Valeton a. a. O. S. 56 ff.; Marti a. a. O.[3], S. 119; Nowack (wenn auch zögernd) z. d. St. Zuletzt ausführlich Seesemann a. a. O. S. 18 f. Ich glaube, dass die Bedenken wirklich berechtigt sind[1]). Aus diesem Schweigen des Propheten könnte man ja einfach dann schliessen, dass er wie Amos über Juda dachte. Und wenn er späterhin die Verbannung und Heimkehr aus der Verbannung ins Auge fasst und dies alles nur von Ephraim aussagt, so wäre ja da die Auskunft möglich, dass er die Verschonung des Südreichs, die Verbannung und Heimkehr Ephraims voraussah. Das heimgekehrte Nordvolk konnte sich dann mit Juda unter davidischer Herrschaft zusammenschliessen; so könnte man von hier aus auch das 'את דויד מלכם' 3 5 verteidigen.

Ich habe Bedenken gegen diesen Ausweg. Nicht zwar aus dem Grunde, dass, selbst wenn jene Juda erwähnenden Stellen fallen, die Sache doch dieselbe bleibe, da „unter Jerobeam II. Juda politisch neben Ephraim ganz zurücktrat (vgl. 2 K. 14 9) und von dem Propheten mit dem Hauptreich so zusammengeschaut würde, dass seine Predigt an den Stätten Samariens sich auch an Juda richtete“ [2]). Denn ich kann das nicht für wahrscheinlich halten. Gerade in der Zeit des Hosea erstarkte Juda unter Uzzia und Jotham, während das Nordreich durch innere Wirren und äussere Nöte Kraft um Kraft verlor. Ein Ahaz fügt sich nicht der syrisch-ephraimitischen Forderung und setzt seinen Willen durch. Für diese Zeit beweist 2 K. 14 9 gar nichts. Es ist durchaus berechtigt, wenn

1) Öttli (a. a. O. S. 85) wendet dagegen ein, dass eine spätjudäische Hand bei solchen Drohworten eher יהודה in ישראל verwandelt hätte. Aus gleichem Grunde könnte man auch den Einschub der Juda bedrohenden Stellen für unwahrscheinlich halten, da das Spätjudentum eher Juda günstige Abschnitte einschob (so Hosea 2 1 ff. 1 7. Jes 2 1 ff. u. a. a.). Aber es ist doch gewiss verständlich, dass man nach dem Fall des Südreiches Judas Untergang gleichfalls von den alten Propheten geweissagt wissen wollte (vgl. auch Amos 2 4 und das ציון in Amos 6 1).

2) Volz, Th. Litt. Z. 1899, S. 162.

Seesemann[1]) es sehr energisch betont, dass bei Hosea Israel stets = Ephraim, d. h. = Nordreich ist, eine Erkenntnis, die ja schon die Verfasser der judaistischen Einsätze hatten. Hosea hat nach Seesemann eine besondere Vorliebe für den Ausdruck 'Ephraim'. Er gebraucht ihn ebenso oft (36 Mal) wie 'Israel'. Beide Begriffe decken sich bei ihm, wenngleich dem Propheten ja wol bekannt ist, dass Ephraim ein Teil von 'Israel' ist (so 13 1?). Aber auch hier wird anzunehmen sein, dass ישראל die Stämme des Nordreichs bezeichnet, die dann eben von dem Hauptstamm auch den Namen 'Ephraim' (so Hosea), von den Hauptstämmen auch den Namen 'Joseph' (so Amos, der 'Ephraim' nicht gebraucht) erhielten. So konnte Hosea ganz wol Ephraim = Israel gebrauchen und doch auch Ephraim einmal als Teil von Israel behandeln, zumal wenn es sich um die Vergangenheit handelte, in der eben Ephraim und die anderen Stämme noch klarer geschieden waren[2]).

Darin besteht nun die grosse Schwierigkeit, dass er sich nur und allein mit 'Ephraim' beschäftigt, nur Orte des Nordreichs nennt, in Samarien auftritt (5 1), die Stadt oft erwähnt (7 1[3]). 8 5. 10 5 ff. 14 1), während 'Jerusalem' 'Ṣion' niemals begegnen, und dies Ephraim = Israel allein das Gottesvolk ist. Mit Israel = Ephraim hat Jahve ein Verhältnis. Und es handelt sich darum, ob dies Verhältnis für die Dauer aufgehoben oder später wieder angeknüpft werden soll, mit anderen Worten, ob Ephraim = Israel, welches jetzt לֹא עַמִּי ist, einst wieder עַמִּי werden wird. Denn nur Ephraim = Israel ist sein עם. Das gilt nicht blos für 1—3, sondern in gleicher Weise für 4—14. Es geht doch soweit, dass die ganze Vorgeschichte Israels eben als Ephraims Vorgeschichte behandelt wird. Aus Egypten holte Jahve sich Ephraim = Israel, erwies sich ihm als alleiniger Gott und Helfer (11 1. 12 10. 13 4). Wie Trauben fand er in der Wüste Israel, wie Frühfeigen am Feigenbaum zu seiner ersten Zeit, im Glutsande der Wüste

1) a. a. O. S. 18.

2) 5 9 rechnet nicht hierher (gegen Seesemann). Da ist אפרים = שבטי ישראל. Siehe übrigens zum Gebrauche des Namens 'Ephraim' bei Hosea oben S. 49. 65 K. A. T.³ S. 264.

3) Vor וְרעות שמרון vermisse ich ein Verbum. Ich nehme an, dass ein וידעתי vor dem dem sehr ähnlichen ורעות ausgefallen ist. Ich lese also: וידעתי רעות שמרון.

weidete er es, hatte es sich zur Gemeinschaft erkoren (13 5 יְדַעְתִּיךָ). Aber schon da war es untreu: Israel = Ephraim fiel bei Baal Peor ab und weihte sich dem Baal (9 10)[1]. Ja, so stark wird das Ephraim der Gegenwart als dieselbe Grösse wie das Israel der Vorzeit empfunden, dass der Prophet beides als dasselbe Subjekt behandeln kann. Schon im Mutterleibe hat Jacob seinen Bruder übervorteilt, und so lässt er auch jetzt nicht von seiner Art zu lügen und zu trügen, wie es Kanaanäer Sitte. So wird Jahve jetzt endlich das Gericht über alle seine Übeltaten, die er vom Mutterleibe an beging, kommen lassen[2]. — Es liegt auf der Hand, dass für eine solche Anschauung der Ausweg des Amos, Jahve wird Israel zerschlagen, damit aber doch nicht sein Volk aufgeben, denn Juda bleibt erhalten, ausgeschlossen ist, da ihm ja nur Israel-Ephraim Jahves Volk ist[3].

---

1) L. לבעל f. לבֹּשֶׁת s. Wellhausen, Nowack.

2) Dass diese und nicht etwa die Auffassung, das böse Verhalten des jetzigen Volkes stehe im schärfsten Gegensatz zum frommen Tun des Erzvaters (Öttli, Amos und Hosea, S. 89), den ursprünglichen Sinn des C. 12 trifft, ist doch wol wahrscheinlich (vgl. jetzt auch Procksch, Geschichtsbetrachtung u. s. w. 1902. S. 18 ff.). Allerdings bedarf es dann verschiedener Ausscheidungen. Aber ohne die kommt man hier schwerlich durch (siehe Volz a. a. O. 35, Nowack z. d. St.).

3) Dies Resultat wird von der Frage, wie diese eigentümliche Behandlung Judas, besser sein Ausschluss von Israel, zu erklären ist, nicht berührt. Immerhin muss man doch eine Antwort auf diese Frage suchen. Und man wird bei Hosea nicht mit dem Hinweis auskommen, wie bei Amos, dass in einer Rede an Nordisraeliten ihm Woltaten, die Nord und Süd gemeinsam empfingen, nur als dem Nordreich widerfahren erscheinen können; denn bei Hosea sinds ja vielfach anscheinend keine Reden, sondern Selbstgespräche; ausserdem handelt es sich hier doch um mehr als um nur gemeinsam empfangene Woltaten. Es gibt doch sehr zu denken, dass in dem älteren Sprachgebrauch sehr deutlich zwischen Israel und Juda geschieden wird, dass die nordisraelitische Vätersage (E.) den Stammvater Juda überhaupt nicht zu kennen scheint, so dass nach ihr Juda nicht die gleiche Vergangenheit wie Israel-Jakob gehabt hätte. Sollte da noch eine geschichtliche Erinnernng vorliegen und von hier aus Licht auf die Tatsache fallen, dass Juda in der Richterzeit noch keine Rolle spielt, sondern erst am Ende derselben hervortritt? Das wäre dann durch die judäische Sage (in J.) verdeckt worden. Hosea stände dann ganz auf dem Boden der nordisraelitischen Tradition. Oder sollte man annehmen, dass

Wenn nun auch in dieser Form von einem Rest bei Hosea nicht zu reden ist, so fragt sich, ob wenigstens für das zweite Bild, welches ja nicht völlige Vernichtung bietet, mit einem Rest in irgend einer Form gerechnet wird. Die Frage ist zu verneinen. — Eine Scheidung zwischen Verstockten, Abtrünnigen, daher für immer Verworfenen, und Reumütigen und darum Zurückgeführten und Beglückten, findet nirgends statt; ein heiliger Rest Frommer aus Ephraim, der etwa im Lande verbliebe oder allein aus der Verbannung zurückgeführt würde, tritt bei Hosea nicht auf, obwol die Voraussetzungen zu einem solchen Gedanken bei ihm ebenso wie bei Amos vorhanden sind. Auch er durchschneidet mit schonungslosem Schnitt das Band, mit dem Israel sich und Jahve verbunden weiss. Der Kult, den man Jahve zu Ehren anstellte, ist Zeichen des gräulichsten Abfalls, ist 'Hurerei', denn er gilt in den Augen des Hosea gar nicht Jahve. Nicht blos das vielleicht auch von Amos gerügte Unwesen der קדשות (4 14) weist auf Abfall zu den kanaanäischen Göttern, auch die vielen Bilder, durch deren Aufstellung und Ehrung man sich gerade der Hilfe Jahves versichert glaubte, sind ihm der deutliche Beweis davon. Wenn sie sich köstliche Stierbilder aufstellen, ihnen Huldigung durch Kuss und Opfergaben darbringen (4 17. 8 5. 10 5. 11 2. 13 2. 14 4), so ist das im höchsten Grade widersinnig, denn diese Gebilde sind von 'Menschenhand', können nicht helfen und retten (8 6[1]). 13 2). Aber ebenso gilt das althergebrachte Loosorakel, das Werfen von Holzstäben (4 12), das künstliche Herrichten und Verehren von Masseben (10 2) als Abfall von Jahve. Durch einen solchen Kult vermehren sie nur ihre Sünden, da hilft das

entsprechend der Anschauung im nordisraelitischen Segen Moses (Dt. 33 6), die Meinung, dass Juda bei der Reichstrennung von Gottes Volke geschieden sei, allgemein durchgedrungen sei? Aber die Tatsache, dass Juda hier (Deut. 33) doch unter den Stämmen mit aufgezählt wird und dass Jahve gebeten wird, ihm gegen seine Dränger zu helfen, beweist, dass das Gefühl geistiger und geschichtlicher Gemeinschaft trotz der politischen Absonderung noch durchaus lebendig war.

1) Ich lese 8 6 כי מיד איש st. des nicht so passenden מישראל, indem ich eine Umstellung der Buchstaben, eine Verlesung des ד = ר, des י = ל annehme; איש = Mensch vgl. Num. 23 19, Jes. 31 8, Iob. 9 32 u. ö.

Errichten immer neuer Altäre nichts; es gereicht nur zur Sünde (8 11). Das ist alles kein Jahvedienst, wie man glaubt, sondern Verehrung der Baale (2 15), Vergötterung von Dämonen (12 12 לַשֵּׁדִים). Jahve, den sie an den verschiedenen Orten mit Opfern von Klein- und Grossvieh suchen, ist dort nicht zu finden, er ist von ihnen fortgezogen (5 6). Die verschiedenen Jahve, in welche der eine Jahve durch seine lokale Verknüpfung mit den zahlreichen Heiligtümern zerfiel, haben mit Israels Gott tatsächlich nichts zu tun — sie sind Baale[1]).

Mag auch dem Hosea die Meinung, dass in Zukunft jeder Kult aufhören solle, fälschlich zugeschrieben sein, mag er auch für diese eine von heidnischen Auswüchsen gereinigte kultische Verehrung Jahves in Aussicht genommen haben[2]), jedenfalls ist ihm Religion etwas anderes. Aufgabe des Priesters ist es nicht so wol, auf kultische Unterlassungen zu achten und durch Häufung der Bussen für seinen eigenen Vorteil zu sorgen, als הדעת zu vermitteln, das ist Kenntnis des geistigen Wesens Jahves und Arbeit für seine Verehrung in der sittlichen Tat. Sie sollen sich und anderen das Wort zurufen, was Jahve durch seinen Propheten spricht:

חסד חפצתי ולא זבח
ודעת אלהים מעלות:

Aber gerade diese ihre erste und eigentliche Pflicht versäumen sie, daher auch die grauenhaften öffentlichen Zustände (vgl. bes. C. 4)[3]).

---

1) Vgl. den ‘Jahve von Hebron’ des Absalon 2 Sam. 15 9. Gr. Luc.

2) Dafür scheint 9 4f. zu sprechen. Dagegen kommt hier nicht 3 4 in Betracht. Die Massebe Ephod, Teraphim sind eben אלהים אחרים, denen sich Israel zuwandte (V. 1). Wie der Prophetenfrau Verkehr mit anderen Männern entzogen wird (V. 3), so soll es Israel unmöglich gemacht werden, diesen ‘אלהים’ Opfer zu bringen. Also gilt dem Propheten hier das Opfer nicht als ein wesentlicher Bestandteil der Jahvereligion. Übrigens streicht Cornill (Einleitung in das Alte Testament[4]. S. 179f.) mit Recht das formell wie sachlich störende אין מלך וְאין שר.

3) Ich ziehe 4 2 פרצו gegen die Accente zu 2a. Dann ist der Vers glatt: „Schwören, Lügen, Morden, Stehlen, Ehebrechen nehmen überhand (פרצו); Gewalttat reiht sich an Gewalttat“.

Trotz dieser klaren und schönen Erkenntnis haftet Hosea wie Amos immer noch an dem mit der Volksreligion gegebenen Boden, dass für das Verhältnis zu Jahve eben die Gesamtheit Israels in Frage kommt. Ist die Religion Liebe, Gemeinschaft mit Gott, so wird sie im einzelnen geboren; die in gleichem Sinne zu Gott nahen, bilden eine Gesamtheit. Sie allein sind das 'Volk Gottes'. Das Volk als geschlossene Masse kommt nicht in Betracht. Bei Amos finden wir eine Vernichtung von Ganz-Ephraim angenommen, Juda bleibt als Rest des Volkes. Da haben wir ja wol einen 'Rest', aber der prophetische heilige Rest ist das nicht. Hosea geht von anderen Voraussetzungen aus. Jahve will Israel durch die Verbannung bessern und dann wieder zurückholen. Aber wie das sündige verjagte Volk eine Einheit bildet, zwischen frommen und unfrommen Gliedern nicht geschieden wird, so erscheint auch das bekehrte und beglückte Volk (C. 3. 11 8 ff. 14 2 ff.) als eine Einheit. Auch bei ihm hat der Gedanke des 'Restes', d. h. des heiligen Restes, keinen Raum.

Jesaja

Über die Frage, ob Jesaja vollkommene Verwüstung von ganz Israel vorausgesehen und dauernd vorausgesagt hat, oder ob er einen Rest dem kommenden Gericht entnommen dachte; ob er in seinen Meinungen je nach der verschiedenen Zeitlage verschieden geurteilt hat und ob etwa eine Entwicklung seiner Anschauung stattfand und sich nachweisen lässt, ist ja recht viel verhandelt worden [1]. Man kann nicht sagen, dass bisher ein allen einleuchtendes Endziel von der Forschung erreicht worden ist. Es wäre kühn, wenn man hoffen wollte, dass in nächster Zeit, ja dass überhaupt hierin sich etwas ändern würde. Denn gerade bei Jesaja ist des Umstrittenen so ausserordentlich viel, und besonders die Stellen, die für unsere Fragen besonders wesentlich sind, werden von vielen als Ausarbeitungen des nachexilischen Judentums gefasst, dass es fast aussichtslos erscheinen könnte, wenn man noch einmal versucht, dieser Frage nachzugehen. Und doch glaube ich, dass einiges sich als sicher herausstellen lässt und uns vielleicht Grund zu der Meinung geben kann, dass bei Jesaja, was ja von vorne herein wahrscheinlich ist, eine Entwicklung in diesem Punkte wie in anderen stattfand und sich auch nachweisen lässt.

I Die Anfangszeit

Zuverlässigen Aufschluss über die erste Periode seiner Wirksamkeit giebt uns C. 6. Aus diesem Kapitel, das unbe-

---

1) Guthe, das Zukunftsbild des Jesaja 1885. Giesebrecht, Studien u. Krit. 1888 S. 217ff. Beiträge zur Jesajakritik 1890 S. 76ff. Hackmann, die Zukunftserwartung des Jesaja 1893. Nowack, Zukunftshoffnungen u. s. w. a. a. O. Die Schrift von Procksch (Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten 1902) habe ich nur noch bei den Druckcorrecturen berücksichtigen können.

stritten von des Jesaja Hand geschrieben ist, können wir am deutlichsten entnehmen, was der Prophet zu Anfang seines Auftretens über Jahves Walten, über den religiös-sittlichen Stand und über die Zukunft Israels gedacht hat[1]).

1) Man hat keinen Anlass, C 6 erst lange Jahre nach der Berufung niedergeschrieben zu denken, wie wir das ja von Jer. 1 annehmen dürfen. Die Gründe für die so oft gehörte Meinung, dass C. 6 nicht vor der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges niedergeschrieben sei und erst unter den Eindrücken von der Glaubenslosigkeit des Ahaz und seiner Umgebung diese Form erhalten habe (so z. B. Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, 1890, S. 87 ff. Dillmann, Jesaja [5] u. [6] S 54 u. a. a.), scheinen mir nicht stichhaltig. Es soll psychologisch nicht denkbar sein, dass Jesaja seine Predigt von vornherein als nicht blos Gericht verkündigend, sondern auch als Verstockung wirkend, Gericht beschleunigend aufgefasst habe. Das, was sich als Folge seiner Tätigkeit ergab, wird hier, sagt man, wie so oft als von Gott beabsichtigte Folge hingestellt (vgl. Hos. 1). Die Erkenntnis von der Erfolglosigkeit und der Gericht wirkenden und beschleunigenden Bedeutung seiner Predigt ergab sich dem Jesaja aber erst in der Zeit, in die uns C. 7 f versetzen. Also könnte C. 6 erst in dieser Zeit seine Aufzeichnung erhalten haben. Dafür soll dann auch die Stellung unmittelbar vor C. 7 sprechen. Endlich aber, wenn C. 6 wirklich genau die Worte des göttlichen Auftrages bei der Berufung des Propheten enthielte, dann ergäbe sich, wie man meint, dass der Prophet das Gegenteil getan habe von dem, was Gott ihm befahl. Er versucht ja zu retten, zu halten, vor dem Gericht zu bewahren, verspricht im Namen Jahves Wunder und Hilfe, wenn der König Ahaz sich nur gläubig an ihn wenden wolle (C. 7). Das aber widerspricht doch dem Auftrag von C. 6. Die Tatsache, dass Ahaz ihn und seine Hilfe abweist, zeigt deutlich, dass das Volk zum Gericht reif ist, ja es vermehrt die Schuld und zieht das Gericht herbei und lässt den Propheten nun diese Formulierung für den göttlichen Auftrag wählen. Ich selbst habe früher das Gewicht dieser Gründe überschätzt. Aber jene psychologischen Erwägungen sind doch nicht unbedingt massgebend. Es ist doch nicht undenkbar, dass ein Prophet sich nur als Unheil verkündend, ja wirkend denkt. Und wenn Jesaja später auch zu retten und zu helfen sucht, so beweist das noch nichts für den Auftrag, den er im Anfang seiner Tätigkeit im Todesjahre des Uzzia erhielt. Man könnte ja bei dem Propheten einen Widerspruch zwischen Kopf und Herz, eine „glückliche Inkonsequenz" annehmen. Näher liegt es doch zu glauben, dass seine Aufgaben und Anschauungen sich änderten, je nach dem Wechsel der Zeitlage und nach dem veränderten Plan der Gottheit (28 $_{23}$ ff.). Weiter wird man aber, wenn je, dann bei der Berufung eines Propheten annehmen müssen, dass

Der Aufschluss, den uns nun Kap. 6 giebt, geht dahin, dass Jahve dem Propheten als קָדוֹשׁ, d. h. als Gott[1]) offenbar wird und zwar als Gott, dessen königliche Majestät sich über die ganze Erde hin erweist und durchsetzt. Sie setzt sich aber, da Jesaja wie seine prophetischen Genossen und Vorgänger ihn als Herrn der sittlichen Weltordnung voraussetzt, in der Durchführung dieser Weltordnung durch, das heisst in der Niederwerfung alles Widerstrebenden, in der Vernichtung der Sünde und Sünder. Daraus ergiebt sich die Vernichtung von ganz Israel, wie das der Prophet auch erkennt (V. 5). Auch er selbst ist dem Tode verfallen, nicht weil er als Sterblicher die Gottheit gesehn, sondern weil er als sündiger Mensch der Erscheinung dieser sündenverzehrenden Gottheit teilhaftig ward[2]).

---

die Worte, die er vernommen, für ihn auf die Dauer feststanden und nicht bei einer späteren Formulierung ins Gegenteil verkehrt wurden. Denn darauf käme es doch tatsächlich hinaus. Das was dem Propheten befohlen ward — aufzutreten und zu retten, was zu retten war — wird C. 6 nicht gesagt; das aber, was wol Folge, aber nicht Absicht seines Tuns gewesen sein soll — Gericht wirken —, wird als alleiniger Auftrag hier vorgeführt. Auf die Tatsache, dass die Berufungsvision vor C. 7 ff. steht, darf man bei dem undurchsichtigen Zustand, in dem wir das Buch Jesaja besitzen, kein sonderliches Gewicht legen.

1) Zu קָדֹשׁ = Gott sein, vgl. Amos 4 2. נשבע יהוה בְּקָדְשׁוֹ mit 6 8 נשבע וגו' || בְּנַפְשׁוֹ.

2) Die Begründung seiner Furcht durch den Hinweis auf seine sündige Lippen, auf das Wohnen inmitten eines Volkes sündiger Lippen zeigt, dass, der allgemeine Glaube, dass wer die Gottheit sieht, sterben muss, von dem Propheten sittlich vertieft ist. Dass gerade die Unreinheit der Lippen hervorgehoben wird, ist ja verständlich genug; es handelt sich um Berufung eines Mannes, der reiner Lippen zur Ausübung seines Berufes bedarf; aber der Ausdruck בתוך עם טמא שפתים, der doch wesentlich aus formellen Gründen gewählt ist, beweist zur Genüge, dass es sich um Unreinheit überhaupt handelt. Wie das Volk mit dem Propheten Unreinheit der Lippen gemein hat, so wird dieser mit dem Volk Unreinheit überhaupt teilen (s. V. 7 allgemein: חטאתך, עונך). Gottes קדש muss aber alle טמאה verzehren. Übrigens ergibt sich, dass ein טָהֵר ungestraft Jahves קֹדֶשׁ schauen darf, wie denn der Prophet durch Gottes Willen, ohne dass es einer grosse Sühne bedarf (so mit Recht Duhm), zu einem solchen טָהֵר gemacht wird und nun nichts mehr zu fürchten hat.

Er allein wird dem Gericht entnommen, nicht so das sündige Volk, in dessen Mitte Jahve seine irdische Residenz hat. Es gab einen doppelten Weg zur Durchsetzung der göttlichen 'קדש in Israel. Der eine war freiwillige Anerkennung und Befolgung des göttlichen Willens. Und des Propheten Auftrag könnte darauf hinauslaufen, eine solche Stellung in seinem Volk zu bewirken. Aber die Einschätzung Israels von Seiten des Jesaja muss eine ungünstigere gewesen sein. Dieser Weg muss ihm als aussichtslos gegolten haben. Das Sündenmass ist voll, so dass die Umkehr des Volks nicht mehr in Frage kommt, für Jahve auch nicht erwünscht ist. So bleibt nur der andere übrig: Israels Fall verkündigt die alles überragende sittliche, reine קדש seines Gottes. Der Prophet als Diener dieses Gottes hat die Aufgabe in seinem Kreise die קדש durchzusetzen. Das kann nur geschehn durch eine Predigt, die von vornherein als Gerichtspredigt gedacht ist. Sie muss abgelehnt werden und diese Ablehnung hat die Beschleunigung des Endes zur Folge. Mit Stumpf und Stiel soll und muss ganz Israel zu Grunde gerichtet werden. Und wenn der Prophet mit seiner Frage (V. 11) vielleicht noch die Hoffnung andeutet, dass es sich nur um Läuterungs- und Erziehungsgericht handeln werde, so schneidet die Antwort jegliche Hoffnung der Art vollkommen ab. So mächtig klingt hier das Thema von der alles erfüllenden, niederwerfenden קדש Jahves hindurch, so voll ist des Propheten Seele von diesem Gedanken, dass der Einwurf, mit dem Fall Israels gehe auch die Kenntnis und Anbetung des קדוש ישראל verloren, ihm gar nicht kommt. Es ist auch gleichgiltig, auf welche Weise Jahve sein Gericht vollzieht — genug dass es kommt und reinen Tisch macht.

Auch ich habe vordem V. 13 in freundlichem Sinne gedeutet, der Art, dass hier von einem heiligen Rest, dem übrig gebliebenen Zehntel, die Rede sei. Aber ob man nun mit Giesebrecht liest (Beiträge S. 84. Anm.) 'וְעַד בָּהּ עשירית 'ישְׁבֶיהָ' וגו' „und bis (nur) darin bleibt der 10. Teil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden", oder unter Verwerfung dieser Konjektur, die בער als Verwüsten des Landes fasse, was kaum angehe (Budde, the nomadical Israel, New World. 1895. Dec. S. 12), vielmehr übersetzt und deutet: 'und wenn dann noch ein Zehntel darin ist, so wird es wieder beweidet

werden' (Barth, Beiträge zur Erklärung des Jesaja, 1885. S. 10. Dillm.-Kitt. z. d. St.): man erhält keinen befriedigenden Sinn, besonders wenn man an das nachfolgende Bild vom Baumstumpf denkt, welches sich dann schlecht genug anschliesst. Die zweite Deutung geht von der Meinung aus, dass Jesaja der Ansicht war, Israel wird wieder zu der Einfachheit des Nomadenlebens zurückgeführt werden; dadurch wird die Gesundung bewirkt werden. Das zurückgebliebene Zehntel wird so zum heiligen Rest. Aber wie bei Hosea die Ansicht, dass die von Jahve verhängte Rückkehr zur Einfachheit des Hirtenlebens erzieherisch auf den zurückgebliebenen Rest des Volkes wirken werde, nicht vorliegt (s. o.), ebensowenig lässt sie sich mit Sicherheit bei Jesaja nachweisen (s. u. S. 99 f. Anm.). Und jedenfalls wäre sie denn hier so versteckt angedeutet, dass es scheinen müsste, als habe Jahve dem Propheten absichtlich Geheimnisse aufgegeben. Man hat doch dies Kapitel zunächst für sich zu nehmen und nicht aus K. 7 zu erläutern. Es muss als Bericht von der Berufungsvision ein für sich geschlossenes Stück sein, welches nicht der Erläuterung anderswoher bedarf. Der Ausdruck בער scheint mir trotz Budde (a. a. O. S. 12. Anm.) in der Bedeutung 'abweiden' im Hebräischen nicht nachweisbar. Ex. 22 4 trifft die Konjektur Hoffmanns (Z. at. W. 3, 122) das Richtige (l. הַבְעֵרָה und בערה). Es handelt sich um Abbrennen der trockenen Reben im Weinberg. Einen 'Weinberg' lässt man nicht 'abweiden', vielmehr hält man das Vieh ängstlich von ihm zurück (vgl. Jes. 5 5. 7 25. Jer. 12 10). Die Auskunft Holzingers z. d. St., darum כרם hier (Ex. 22 4) mit Gartenland zu übersetzen, ist doch bedenklich, wenn auch כרם Richt. 15 5 einmal so vorzukommen scheint (im Assyr. ist 'karmu' als 'Ackerland' sehr gewöhnlich, vgl. Tigl. Pilesar I, III. 84. V. 4. V. 98. VI. 13). Da es sich Ex. 22, V. 4 um Unachtsamkeit, V. 5 um vis major handelt (vgl. Bäntsch z. d. St.), so ergiebt sich auch ein verschiedener Sinn für V. 4 und V. 5 (gegen Budde). Jes. 3 14, 5 5 können trotz Buddes Einspruch anders als 'ihr habt abgeweidet' 'er soll zur Weide dienen' übersetzt werden, wie denn Gr. 6 13 zwar εἰς προνομὴν, dagegen 5 5 εἰς διαρπαγὴν hat und das בערתם (Siegf.-Stade: verwüsten) 3 14 mit ἐνεπυρίσατε übersetzt. Es bleibt nur בעיר = 'Vieh'; aber ob davon בְּעֵר Denominativ ist in der Bedeutung 'das Vieh auf die Weide treiben, abweiden', muss als durchaus zweifelhaft gelten (Gesenius-Buhl [13], S. 117). Jedenfalls führt der Ausdruck: והיה לבער stets auf völlige Vernichtung (Jes. 5 5; Num. 24 22?), am liebsten durch das Feuer (Jes. 40 16. 44 15, vgl. Neh. 10 35. 2 Chr. 4 20). Und das passt hier doch auch

am besten. Dann fügt sich das Bild gut ein. Ist noch ein Zehntel seiner Bewohner zurückgeblieben, so soll es dem Stumpf gleich, der von der Eiche oder Terebinthe noch im Erdreich verbleibt, verbrannt, vernichtet werden (Du.). Dass man Baumstümpfe beim Roden des Landes abbrannte, wird als das Natürlichste auch vom judäischen Bauern anzunehmen sein, wenn es auch (Ki. S. 60) zufälligerweise nicht nachweisbar ist. Hiob 14_7 (Budde) spricht nicht dagegen. Das זֶרַע קֹדֶשׁ מַצַּבְתָּהּ erscheint mir jetzt auch als Zusatz (Hackmann, die Zukunftserwartung des Jesaja, 1893. S. 72 f. Anm. vgl. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, 1897. S. 26 f.). Dass der Alexandrinus und Lucian es haben, im Gegensatz zu den übrigen LXX-Handschriften, erklärt sich aus der auch sonst nachweisbaren Tendenz dieser Rezensionen, die LXX nach dem Hebräer auszufüllen. Ich streiche auch V. 12. Es ist ungeschickt, dass hier Jahve von sich in dritter Person redet. Ausserdem spielt die Entleerung durch Verbannung bei Jesaja keine Rolle (5_{13} liess mit Duhm כָּלָה statt גָּלָה). Dagegen scheint mir der Vorschlag von Duhm und Brückner (die Composition des Buches Jes. 28—33. Halle 1897, Dissert. S. 42), V. 12 und 13 zu streichen, bedenklich. Das Bild 13 a b ist mir für einen Glossator zu originell und passt vortrefflich in den Mund eines Mannes wie Jesaja, dem die packendsten und treffendsten Bilder so ungesucht zufliessen (5_{24}. $7_{2, 18}$. 9_{17}. 10_{14} u. ö.). V. 13 giebt dann dem Gedanken des vollen, rücksichtslosen, alles vernichtenden Gerichts den passenden Abschluss. Die Idee eines heiligen Restes dagegen, der dann hier auch nur so obenhin berührt würde, brächte in die sonst so einheitlich gehaltene Stimmung einen fremden Ton, den man gern vermisste. — Aber diese Idee hat, so sagt man, damals doch schon bei Jesaja so im Vordergrund gestanden, dass er einen Sohn שאר ישוב benannte. Sein Sohn soll mit seinem Namen überall, wo er auftritt, diesen Gedanken verkünden. Jes. 7_3 (im Jahre 735) soll der Prophet ihn an der Hand nehmen und mit ihm zu dem Ende der Leitung vom oberen Teich wandern. Er muss also doch mindestens 2—3 Jahre gewesen sein. Da Uzzia-Azarja noch 738 auf den Keilinschriften erscheint, fällt die Benennung wol in die Zeit von Jesajas Berufung oder dicht darnach. Also wird er damals schon zu der Verkündigung, dass ein heiliger Rest von Israel verbleiben werde, ausdrücklich beauftragt worden sein; mit anderen Worten, in seiner Berufungsvision muss etwas davon stehen. Die Existenz und Benennung des שאר ישוב in jener Zeit soll mit unwiderleglicher Deutlichkeit erweisen, dass C. 6 nicht nur vom Gericht, nicht von voll-

kommenem, alles aufreibendem Gericht handeln will. Dieser auch für mich früher zwingende Schluss fällt fort, seitdem Winckler siegreich nachgewiesen (Altorientalische Forschungen 1893. S. 1 ff.), dass der Azrijau mat Jaudi der Keilschriften mit Uzzia dem Könige von Juda nichts zu tun hat. Die Namengleichheit von Az-ri-ja-a-u mat Ja-u-di mit עזריה מלך יהודה führte ja mit einer gewissen Notwendigkeit zur Gleichsetzung der zwei Fürsten und Länder, die tatsächlich zu gleicher Zeit nebeneinander vorhanden waren. Ich bezweifle aber auch die Namengleichheit; denn mir scheint, dass der judäische König nur (ו) עֻזִּיָּה, nie עזריה hiess. Es handelt sich ja nicht um einen Doppelnamen wie Friedrich-Wilhelm, Louis-Philipp, auch nicht um einen Namen des Kronprinzen, einen andern des Königs (Kronprinz Friedrich Wilhelm, aber Kaiser Friedrich), sondern nebeneinander wird bald (ו) עזיה, bald (ו) עזריה als Name des Königs genannt, ohne dass diese Namensverschiedenheit überhaupt auch nur mit einem Worte berührt wurde! Der Chronist hat stets auch da, wo er zum Teil wörtlich auf das Königsbuch zurückgeht, nur עזיהו, ganz gleich, ob wir in 2 K. an den betreffenden Stellen (ו) עזיה oder (ו) עזריה lesen. Er wird also wol in der ihm vorliegenden Handschrift auch nur (ו) עזיה gefunden haben. Nur in der Genealogie finden wir (1 Chr. 3 12) den König עזריה genannt. Vielleicht liegt denn hier auch eine Veränderung des Abschreibers vor. Desgleichen lasen die Redactoren, welche die Prophetenschriften mit Zeitangaben versahen, in ihren Exemplaren des Königsbuches (ו) עזיה (vgl. Hos. 1 1. Amos 1 1. Jes. 1 1. 7 1). Es wird also 2 K. 14 21 ff. überall der Name עזיהו herzustellen und nicht, wo bei dem Hebr. noch (ו)עזיה sich erhielt (2 K. 15 13. 30. 32. 34) mit Gr. in עזריה zu ändern sein. (Gr. B hat 15 34 Ὀζείας, aber A hat doch wol richtig: Ἀζαρίας, der Verdacht einer Ausgleichung von A nach Mas. fällt fort. Der hat hier ja gerade עֻזִּיָּהוּ. So wird vielmehr in B nach Mas. geändert sein.) עזיהו konnte ja leicht genug in עזריהו verlesen und verschrieben werden (vgl. z. B. 1 Chr. 6 9 mit 6 21). Haben wir es aber nur mit dem Namen (ו) עזיה zu tun, so fällt auch die Namengleichheit des judäischen mit dem von Tiglatpileser bekämpften syrischen Könige ʿAzrijauʾ hin.

Man kann demnach den Tod des Uzzia und damit auch die Berufung des Jesaja gut einige Jahre früher ansetzen. Dann aber ist jener aus dem Namen שאר ישוב gezogene Schluss nicht mehr zwingend. Allerdings muss dann nach den Jahren erster stürmischer Tätigkeit ein gewisser Gesinnungswechsel des Propheten, eine etwas andere Auffassung von seiner Aufgabe, Platz gegriffen haben. Das ist

ja an sich nichts Unwahrscheinliches, wird sich auch in der Folge als zutreffend bestätigen.

Die Reden des Propheten, die wir mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit jener Zeit zuschreiben dürfen, bewegen sich nun vollkommen in dem Kreis der Gedanken, wie wir sie in C. 6 finden. Jesaja weiss nur von unwiderruflichem Vernichtungsbeschluss zu reden, und zwar betrifft derselbe ganz Israel, nicht blos das Nordreich[1]). Mit wuchtigem Ungestüm setzt seine Tätigkeit in C. 2 ein. Wie ein Gewittersturm braust die Rede dahin und ist so ein Abbild des göttlichen Gerichts, das sie ankündigt. Mag man nun hier zwei Reden zusammengeschweisst finden (I. 6—10. 18—21. II. 11—17), so dass der eine Kehrvers (V. 9. 19) der ersten, der andere V. 11. 17 der zweiten als Strophenabschluss eigentümlich ist[2]), oder mag man mit Marti noch stärker durchgreifen und so eine Rede mit doppeltem Kehrvers finden, deren je einer jede Strophe beginnt, der andere sie schliesst[3]), jedenfalls haben wir es mit einer Rede zu tun, die sich an ein reiches, üppiges Volk wendet, das Silber und Gold ohne Zahl besitzt und reich ist an Pferden und Wagen (2 f.). Man weiss sich geschützt hinter festen Mauern, pocht auf die hohen Türme; die Tarschisch[4])-Schiffe ziehn übers Meer und bringen köst-

1) Mit Recht ist der Vorschlag von Hackmann (a. a. O. S. 72 ff.) das העם הזה 6 9 auf Nordisrael zu beschränken, allgemein zurückgewiesen worden. Es ist doch undenkbar, dass der Prophet, der in Jerusalem Jahve schaut und dort klagt, dass er inmitten eines Volkes unreiner Lippen wohne, sich nur an das Nordvolk geschickt glauben konnte, wenn ihm gesagt wird: gehe zu dem Volk da!

2) Duhm z.d.St., Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, 1897. S. 16.

3) Marti z. d. St.

4) Der Text führt darauf, dass die Israeliten Tarschischfahrer hatten, nicht blos sich mit dem Gedanken trugen (Marti), Schiffe auslaufen zu lassen, also welche zu bauen. Es sind vorhandene Dinge, auf die man sich verlässt; deren rühmt man sich; sie sollen zu Grunde gehen. Man kann dann aber nur an Schiffahrt von dem wieder judäischen Elat am Busen von Akaba denken (2 Kön. 14 22). Denn die Mittelmeerküste war nicht in israelitischem Besitz. Die Erwähnung dieser Schiffe führt neben anderem auch auf eine frühere Zeit der Rede; denn unter Ahaz ging אֵלַת wieder an Edom verloren (2 K. 16 6, wo mit Klostermann, Winckler u. a. a. מֶלֶךְ אֱדֹם und לֶאֱדוֹם sowie לַאֲדוֹמִים zu lesen und רְצִין zu streichen ist). Sie zeigt

liche Prunkstücke zurück; was Wunder, dass die Menschen sich hoch und stolz dünken und Jahve vergessen! Das Nordreich ist augenscheinlich noch nicht erschöpft durch die schwere Abgabe unter Menahem (738, 2 K. 15 19); das Südreich steht noch nicht unter dem Druck der Heimsuchungen, von denen wir unter Ahaz hören (2 K. 16 6 ff.). Diese Rede hält sich nun vollkommen in den C. 6 gezeichneten Bahnen. Das gottentfremdete Volk (העם הזה von ganz Israel) ist ganz zur Vernichtung bestimmt.

Es ist eben hoffnungslos dem Mamonsgeist und dem Götzendienst verfallen. Jahve, der Herr, ist verachtet. Ist er קדוש, so muss seine קדש sich in majestätischer Niederwerfung aller seiner Verkleinerer kund tun, dass sie klein werden, Er allein gross dasteht. Und das ist ja durchaus das Thema dieser Rede. Jakob ist verworfen (V. 6). Demnach hat die Rede des Propheten nicht Bekehrungszweck; eine Bekehrung ist nicht zu hoffen. Seine Worte werden vielmehr, weil das Gericht verkündigend und doch nicht geglaubt, Verstockung wirken und um so schneller das Gericht Gottes, die Vernichtung, herbeiführen.

Mit deutlichen Worten wird dann in den Versen 5 15 f.[1]) ausgesagt, was ja auch so das Thema des Abschnitts ist, dass

übrigens deutlich, dass die Rede sich nicht allein gegen das Nordreich wendet (Hackmann); denn אלה war eben judäisch. Wenn, wie von Gall (Bileamperikope, in Stades Festschrift S. 20) will, בית יעקב bis zum Exil nur vom Nordreich gebraucht wäre, dann natürlich ginge Jes. 2 5 ff. (V. 5 בית יעקב) auf Ephraim. Es würde von hier sich dann die Teilung Duhms empfehlen. Denn dann könnte 2 11—18 mit den Tarschischfahrern nur einer Rede gegen Juda, also einer besonderen Rede, angehören. Aber Galls Behauptung, die übrigens an unserem Resultat nichts änderte, da ja dann Israel 2 5—10, 19—21, wie Juda 11—18 als dem Verderben geweiht erscheinen, ist nicht haltbar, wie sich deutlich aus 8 17 ergiebt, wo ohne Zweifel בית יעקב ganz Israel bezeichnet (vgl. auch Stärck, Studien zur Rel.- und Sprachgeschichte des A. T. 1899 I. S. 83).

1) Es ist wol möglich, dass im ursprünglichen Text der ja sehr verderbten Rede von der Herausstellung der קדש deutlich gesprochen wurde. Darauf führen doch die aus C. 2 nach 5 15 f. versprengten Verse. Ich bin wenigstens geneigt, 2 9 nach 5 15 wiederherzustellen. In dem תשא לחם sehe ich Reste des ursprünglichen תשפלנה. Die עיני גבהים (15 b) finden sich in 2 11 wieder, wo das עיני sehr unpassend ist und das גבהים vor dem echten גבהות des Verses als vermeintlich

Gottes קדש sich äussert in der Niederwerfung und Vernichtung seines Volkes (נקדש בצדקה). Dass die ganze Welt seiner קדש voll ist, zeigt ja auch die Art des Gerichts, die ihn als allmächtigen Herrn der Natur kund tut. Erdbeben und Gewitter sind seine Mittel. Es ist durch nichts angedeutet und erscheint als willkürlich, sie nur als Bilder des assyrischen Gewitters aufzufassen. Es ist nicht zufällig, dass von diesem hier noch nicht die Rede ist. Denn im Anfang der Tätigkeit des Jesaja kam Assur für ein israelitisches Gericht kaum in betracht [1]. Unter den Herrschern Ašur-dan III (772—54) und Ašur-nirari (754—45) ist die assyrische Macht augenscheinlich stark zurückgegangen. Und wenn im Jahr 745 ein Mann von ungewöhnlicher Tatkraft sich des Thrones bemächtigte (Tiglatpilesar III), so musste erst die Folge zeigen, dass er es verstand, Assurs Macht nicht blos zu sichern, sondern auch noch zu erweitern. Wir hören zwar von ihm, dass er schon 743 im Westlande erscheint. Aber erst nach 3jähriger Belagerung vermag er das doch für Jesaja recht entfernt liegende Arpad zu nehmen, muss auch 740 noch einmal dort erscheinen, um seine Herrschaft zu

falche Wiederholung fortfiel. Die Worte gerieten eben in eine falsche Zeile. Die Lösung scheint mir näher liegender und besser als die Versuche, aus den Worten ואל תשא להם einen erträglichen Sinn zu bekommen (etwa „nicht darfst Du ihnen vergeben“ Michaelis, Ewald u. a. a.), oder durch kleine Änderungen zu helfen. (Studer: אֵלֶּה תִּשָּׂא לָהֶם: „so wirst du zu ihnen anheben“; Duhm: ואם שְׂאֵת לָהֶם = „nicht gibts Erhebung für sie“; Haupt-Cheyne: וְאַל תַּשִּׁיאוּ נפשותיכם nach Jer. 37 9 „betrügt euch selbst nicht“). Da würde ich noch eher ändern: וְאֵין תְּשׁוּעָה לָהֶם und es gibt für sie keine Rettung. Aber ich ziehe (woran übrigens auch Marti z. d. St. vorübergehend denkt) die Besserung nach 5 15 vor. Dann aber halte ich es für sehr wol möglich, dass auch 5 16: ויגבה יהוה צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה ursprünglich zu der Rede C. 2 gehörte. Der Sinn dieser Verse, welche die Niederwerfung der hochmütigen Menschen als Mittel für die Verherrlichung der göttlichen Herrlichkeit hinstellen, würde genau dem des Kehrverses 2 11, 17 entsprechen. Dass die Ausdrücke הקדוש נקדש בצדקה künstlich und schwülstig seien (Duhm z. 5 15 f.) und den späteren Glossator verraten, ist Geschmacksurteil von wenig Beweiskraft. Ein Grund, der den Glossator zu einer solchen Erweiterung von V. 15 hätte bewegen können, ist nicht recht ersichtlich.

1) s. o. S. 76 f.

sichern. Kein Wunder, dass Jesaja in seinen ersten Reden Assur noch nicht als das Werkzeug erkennt und nennt, durch das Jahve sein Gericht an Israel vollziehen will (Jes. 2 u. 6).

Auch C. 5 1–7 handelt von Gesamtisrael (vgl. V. 7) und führt uns gleichfalls in die früheste Zeit des Propheten, wie schon der Versuch, in einem rätselhaften Gleichnis dichterischer Ausführung die Neugierde des Volks zu fesseln, es dann durch die unerwartete Nutzanwendung zu treffen, nahelegt. Später war er „selbst den Landleuten so bekannt, dass die Verkleidung nichts mehr geholfen hätte“ (Duhm z. d. St.). Israel erscheint als eine Einheit, wie auch in C. 6; weder der Art noch dem Geschick nach ist Juda von Ephraim unterschieden. Das Gesamtvolk ist der von Gott gehegte und gepflegte Weinberg. Aber die Zeit der Liebe und Sorgfalt ist dahin. Die grauenhaften sittlichen Zustände in Nord und Süd fordern vollkommene Vernichtung. Von der hören wir ja auch V. 6. Nichts von Erhaltung eines Restes, nichts von Hoffnung auf Bekehrung und Verschonung. Das Urteil des Weinbergbesitzers steht fest. — Auch hier ist die Art des Gerichts noch im Dunklen gehalten. Man kann bei der Verwüstung (V. 5) an feindliche Angriffe denken; nötig ist das nicht, da die Ausdrücke V. 5 durch das Bild gegeben waren, und das Ganze eben nur von Preisgabe durch Jahve, Verwahrlosung u. s. w. zu reden braucht, ohne dass der Prophet hier bestimmte Mittel, bestimmte Feinde, etwa die Assyrer, in Aussicht nimmt. Sie werden nicht genannt, auch nicht so gezeichnet, dass jeder an sie denken musste.

Die weiteren Reden behandeln nun Juda und Ephraim gesondert, wenn man nicht etwa die in 7 21-25 steckenden Bruchstücke als Teile einer Gesamt-Israel betreffenden Rede auffassen will, die dann inhaltlich mit C. 2 5 ff. 5 1-7 auf gleicher Stufe stehen, insofern sie von vollkommener Verwüstung und Verwahrlosung reden [1]), ohne einen bestimmten

1) Nur die jetzige Verbindung mit 7 7—19 konnte dazu führen, auch in 7 21 ff. tröstliche Worte zu finden, derart dass Jahve einen Rest im Lande lassen wolle, der durch die Einfachheit des Nomadenlebens sittlich erzogen werden soll. Aber der נותר hier ist nicht der „heilige Rest“. Er steht mit den ‘10’ Amos 5 3, mit den Paar Beeren Jes. 17 6, den wenigen Bäumen 10 19 auf gleicher Stufe. Es

menschlichen Feind namhaft zu machen oder wenigstens deutlich ins Auge zu fassen.

Das Urteil über Ephraim, welches ja in C. 2, 5 1-7 6, (7 21 ff.) mit enthalten ist, hat nun keine Wandlung erlitten, wie die nur dem Nordreich geltenden Reden 9 7 20 + 5 25-29, 17 1-11, 28 1-5 erweisen.

9 7-20 + 5 25 -29 giebt ein deutliches Bild von der vollkommenen Verstocktheit des nördlichen Volks und von dem Bewusstsein Jahves um dieselbe und entspricht so genau der in C. 6 herrschenden Stimmung. Alle noch zu erwartenden Strafen, die etwa Umkehr schaffen könnten, werden wirkungslos an dem Leichtsinn der Ephraimiten abprallen. Da bleibt dann nur völlige, rücksichtslose Vernichtung übrig. Und die wird Jahve durch ein zwar noch nicht mit Namen genanntes, aber deutlich gemeintes Volk bereiten, durch die Assyrer.

Die Rede bezieht sich meines Erachtens **nur** auf das Nordreich. Es ist doch wol das Gegenteil vom Richtigen, wenn Cheyne (Einleitung in das B. Jesaja, 1897. S. 47) aus V. 7 und dem Anfang von V. 8 schliesst, dass der Prophet ursprünglich sowol Juda als Israel im Auge hatte. Israel und Jakob ist hier wie so oft (vgl. für Jesaja 17 3 f.) Bezeichnung für Ephraim, wie das ja aus dem הָעָם כֻּלּוֹ appositionell erklärenden אֶפְרַיִם וְיוֹשֵׁב שֹׁמְרוֹן deutlich genug hervorgeht (8^b). Ewald (die Propheten des A. B. [2]. I 313) hat ganz richtig gefühlt, dass 9 7—20 sich einzig um Samariens Vergehen dreht. Aber das nach seinem Gefühl fast selbständige kleine Orakel

---

soll gesagt werden, das Land ist einer Wüste gleich. Und das wird in der Weise ausgemalt, dass gesagt wird, hier und da findet sich noch ein Mann, der sich kümmerlich (22^a ist Glosse, Du. Mt.) von seinem Hirtenberuf ernährt. Die von Jahve selbst gewollte und gewirkte höhere Stufe des Kulturlebens, die der Landmann einnimmt (28 23 ff.), ist dahin. Dass der Prophet um 734 nicht so über Juda dachte, ist wohl anzunehmen (s. u.). Gehen die Worte auf Juda oder Gesamtisrael, so wird man sie ganz an den Anfang rücken müssen. Beziehen sie sich auf Ephraim (Hackmann a. a. O. S. 64), dann ist ja auch spätere Abfassung gut möglich. Da 7 21 ff. mit 18—20 keine Einheit bildet, hat man kein Recht einfach anzunehmen, dass die Verwüstung 21 ff. nach Ansicht des Propheten durch die Assyrer (V. 20) bewirkt worden ist. Wäre 7 15 echt, so würde das ja allerdings 21 ff. als zu 7 10—17 gehörig erweisen. Aber ich halte diesen Vers mit Meier, Hitzig (z. d. St.) u. a. a. für eine Glosse, die erst im Hinblick auf das am Schluss schon angefügte Stück (21 ff.) geschrieben wurde.

wider Samarien ist ihm nur der Teil einer grösseren Rede wider Nord- und Südreich (5 25. 9 7—10 4. 5 26—30.), so dass dann das Schlussgericht (5 26—30) Gesamtisrael gilt. Aber mit Recht hat man bemerkt, dass 9 7 eine selbständige Rede einleitet, die sich eigentlich nur gegen Ephraim richten kann. In der Abgrenzung der Rede scheint mir Giesebrecht (Beiträge S. 3 ff.) das Richtige getroffen zu haben, vor allem auch in der Lösung von 10 1—4a aus der Rede 9 7 ff. Denn diese Verse passen an ihrer Stelle, gegen den Schluss des Orakels, mit ihrer Hervorhebung und Anrede einer Klasse von Sündern ebensowenig in die Rede 9 7 ff. hinein, wie sie sich nach Inhalt und Form gut zu 5 8 ff. stellen würden, wohin Giesebrecht sie denn auch verweist. Metrische Gründe, auf die neuerdings überhaupt zu viel Gewicht gelegt wird, sprechen nicht dagegen, wie Cheyne (Einleitung u. s. w. S. 24) behauptet, vgl. z. B. das ‘Metrum’ von 10 1 ff. mit dem in 5 8. 22 f. Aber allerdings liegt ein Wehe gegen die Richter, welches Giesebrecht nach Stade, Geschichte des Volkes Israel, I. S. 605, in C. 5 vermisst, doch in 5 22 f. vor, so dass dann, wenn man 10 1 ff. noch zu dieser Rede zieht, 2 mal von schlechten Richtern die Rede wäre, was doch trotz V. 21, vgl. V. 11 bedenklich macht. Ausserdem scheint 10 1 ff. schon deutlich auf den von ferne (ממרחק) herkommenden Assyrer hinzuweisen. Das würde für diese Verse auch zeitlich etwas tiefer hinabführen, als man geneigt sein wird, 5 8 ff. anzusetzen (s. u. S. 105 ff.).

Wohin nun auch 10 1—4 gehören mögen, in den Zusammenhang der Rede 9 7 ff. fügen sie sich nicht ein. Giebt man das zu, dann fällt auch der letzte Grund, 9 7 ff. auch auf Juda zu beziehen, hin. Denn dass es das Nächstliegende ist, hier (10 1-4) an judäische Richter zu denken, scheint mir trotz Duhm z. d. St. sicher. — Die kurze Erwähnung von Juda (9 20) beweist natürlich nichts für eine auch an Juda gerichtete Rede.

In der Auffassung der Rede als einer von V. 10 an auf die Zukunft gehenden stehe ich zu Gesenius, Umbreit, Hitzig, Duhm, Marti gegen Ewald, Giesebrecht, Cheyne u. a. a. Dass sie grammatisch durchaus zulässig ist (gegen Giesebrecht a. a. O. S. 16), ist gewiss. Die Berufung auf Amos (4 1—12a. Cheyne 47) wird für den nicht beweisend sein, der auch dort mit mir keinen Rückblick, sondern lauter Zukunftsdrohungen sieht[1]. Es wäre doch im höchsten Grade ungeschickt, wenn der Prophet mit gewichtiger Einführung ein vernichtendes Drohwort Gottes ankündigt, es dann aber nicht bringt, sondern

---

1) s. o. S. 38 f. Anm.

zuvor eine lange, die Sünden der Vergangenheit aufzählende Strafpredigt hält, um erst gegen Schluss, und zwar ohne das Wort 5_{26} ff. als das gemeinte und nun endlich kommende göttliche Orakel deutlich hervorzuheben, was man erwarten müsste, mit dem Drohwort herauszurücken. Die Zeit der Rede bestimmt sich darnach, dass der letzte Feind noch in einer geheimnisvollen Weise und, dass ich so sage, in unklarem Dämmerlicht vorgeführt wird. Man schliesst daraus wol mit Recht, dass die Assyrer den Boden Israels bis dahin noch nicht betreten hatten. Demnach liegt die Rede vor 734 (Zug Tiglatpilesars nach Palästina). Man wird auch das syrisch-ephraimitische Bündnis gegen Juda (735) noch nicht als abgeschlossen annehmen dürfen, da dann der Prophet schwerlich gerade Philistäa und *Aram* als gefährliche Feinde erwähnt haben würde (V. 11). Nachdem der Assyrer endlich tatkräftig (738) in das Leben dieser Staaten eingegriffen, lag es wol kaum nahe, gerade mit diesen nun geschwächten und verängstigten Völkern, die durch die Natur der Dinge jetzt zum Bündnis mit Israel gedrängt wurden, zu drohen. Die Bibel erzählt, dass Phul-Tiglatpilesar damals das Land Israel betreten (738), während die Keilschriften das *nicht* ausdrücklich *besagen*. Man könnte meinen, dass der Tribut des Menahem bestimmt war, einen Einmarsch der Assyrer gerade abzuwenden. Waren schon 738 assyrische Truppen im Nordreich, dann entstand die Rede vor dem Erscheinen des assyrischen Heeres, aber doch in einer Zeit, als sich Assur schon deutlich genug dem Blick des Propheten als die zu fürchtende Macht offenbarte, also etwa 738, frühestens 739. Vorher erscheinen die Assyrer kaum als so unwiderstehlich, wie sie 5_{26} ff. geschildert werden.

In jene Zeit fällt ja nun doch auch die Benennung des שאר ישוב. Die Vermutung, dass zwischen der in diesem Namen ausgesprochenen Hoffnung und dem Auftreten des Assyrers ein innerer Zusammenhang vorliege, dass nach des Jesaja Dafürhalten Gott nicht sein *ganzes* Volk dieser Weltmacht preisgeben werde, liegt nahe. Die Worte Backsteine fielen, Quadersteine nehmen wir zum Bau (9_{9}) u. s. w. führen natürlich durchaus nicht auf eine durch Assur gewirkte Zerstörung. Man kann dabei auch recht wol an die mit dem Aufkommen des Menahem verbundene Verwüstung und Zerstörung in Ephraim denken (2 K. 15_{16}), sodass nicht notwendig schon das Jahr 738 oder 734 (erstes Erscheinen des Tiglatpilesar) als vergangen anzusetzen wäre. Ist nun der Assyrer schon in Sicht, aber doch noch nicht auf israelitischem Boden er-

schienen (5 26 ff.), so führt uns C. 9 7 ff. in die Jahre 740—38, d. h. in die Zeit, in welche die Geburt und Benennung des שאר ישוב zu setzen ist. Daraus ergiebt sich dann gleichfalls, dass 9 7 ff. + 5 26 ff. nur dem Nordreich gilt. Denn das vernichtende Gericht wird von da ab auf Ephraim beschränkt (s. u. S. 108 ff.).

Die Rede 17 1-11 wurde etwas später gehalten. Mit Recht nimmt man an, dass wir in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Bündnisses stehen. Darauf führt doch, dass beide Reiche hier wie eine Einheit zusammengenommen werden. Ephraim, das sich auch kultisch ganz an Syrien angeschlossen hat (V. 10), wird mit diesem das gleiche Geschick haben. Eine gründliche Ernte wird gehalten werden, so dass kaum noch jemand verbleibt. Es sind dann nur noch ein paar Leute übrig, die keinen Wert haben, nicht wertvollen Früchten, höchstens Beeren gleichen. Es soll mit dieser Ausführung nicht auf einen Rest in Ephraim gewiesen werden, sondern wie bei Amos 3 12 mit den 'Zwei', 5 3 mit den 'Zehn' (vgl. Jes. 10 19) liegt der Ton eben in der Ausmalung voller Verwüstung; es ist eine erschöpfende Ernte, die Jahve halten wird. Die Rede giebt hier ausführlich, was Jesaja etwa zu gleicher Zeit in Jerusalem dem König und Volke über Damaskus und Ephraim sagte (7 16. 8 4). Da die Selbständigkeit von Damaskus 732 ein Ende hatte, kann die Rede ja nur v o r 732 gesprochen sein[1]).

In gleichem Sinne ist jenes gewaltige Wehe gehalten, welches Samarien und seinen leichtsinnigen, trunkenen Bewohnern ein plötzliches Ende mit Schrecken weissagt, ohne dass an Rettung auch nur einzelner bei diesem daherfahrenden Gewitter zu denken wäre (28 1-4)[2]).

---

1) 17 7f sind Einsatz (so mit Recht Duhm, Marti z. d. St.), beweisen also nichts für einen im Nordreich verbleibenden frommen Rest.

2) Die Frage nach der Enstehungszeit der Worte ist für unsere Zwecke gleichgiltig. Sicher wird sein, dass Samarien noch nicht belagert ist, dass der Feind noch nicht im Lande war. So schnell ist's auch nicht mit der Eroberung gegangen, wie es der Prophet in dem Bilde von der gierig verschlungenen Frühfeige ausführt; also befinden wir uns wohl vor 725. Ob vielleicht die geheimnisvolle Art, in der hier von dem Assyrer geredet wird, auf die Zeit vor dem ersten Erscheinen des Feindes führt, also etwa vor 738, oder 734, wenn der Assyrer erst dann in Palästina auftrat (s. o. S. 102)?

Es scheint so, als ob der Prophet nach 17 1 ff. kein Wort mehr über Samarien gesprochen hätte. Er hat diesem seinem letzten Spruch eben nichts mehr hinzuzufügen. Für die Zukunft der Jahvereligion kommt ihm das Nordreich nicht mehr in betracht. Die Geschichte hat ihm Recht gegeben, mag auch das Einzelne seiner Erwartungen nicht genau in Erfüllung gegangen sein.

Ganz anders steht nun die Sache mit Juda. Zwar die Reden der ersten Zeit, welche sich nur an Juda richten, stimmen mit dem g a n z Israel geltenden Urteil 2 5 ff. 5 1-7 vollkommen überein. Doch bieten sie willkommenen Grund, das Bild Juda betreffend noch etwas genauer auszumalen. Die schamlose Verletzung der קֹדֶשׁ Jahves (5 19, 24) und seiner כבוד (3 8) muss notwendigerweise eine vollkommene Vernichtung zur Folge haben. An eine Besserung und Umkehr, damit auch an eine Änderung des göttlichen Entschlusses, ist gar nicht zu denken. Taten und Worte schlagen Gott ins Angesicht. Es herrscht Frechheit und Verstocktheit wie in Sodom (3 8 f.).

Tatsächlich dient die prophetische Predigt dazu, das Mass der Sünden voll zu machen, das Gericht zu beschleunigen. Des Jesaja Worte von der עצת קדוש finden keinen Glauben. Der Hohn, mit dem sie behandelt werden (5 19), zeigt deutlich, wie nötig das Gericht ist; er wirkt, dass es unweigerlich und schnell kommt. — Alles dies entspricht genau unserer Auffassung von C. 6, genau der Stimmung des Propheten, wie sie uns dort entgegentritt. Hierzu passt es auch, dass das Gericht ein vollkommenes ist, von einem Rest hier

---

Ich bin geneigt, das mit Duhm anzunehnen. Jedenfalls, wenn die Worte auch erst 725 gesprochen wurden (Marti), das Urteil des Propheten ist hier dasselbe wie vordem. Denn der Ausspruch vom Rest V. 5f, falls er echt ist, bezieht sich nicht auf Ephraim, sondern auf Juda (siehe das וְגם אלה V. 7). Er würde dann in gleiche Zeit fallen wie die Namensnennung des שאר ישוב (738) und uns deutlich sagen, was der Prophet bei der Benennung dieses seines Sohnes gedacht hat. Die Gründe, welche Duhm-Marti für ganz späte Entstehungszeit der Verse 5f (etwa um 100) geltend machen, sind zu subjektiver Art, um Anspruch auf durchschlagende Kraft haben zu können. Wir besitzen hier am Ende geradezu die Erklärung des שאר ישוב, wie in C. 7f. die des עמנו אל und מהר שלל.

überall nicht geredet wird. Die Hauptstadt strauchelt, der ganze Staat fällt; das Ganze wird ein Trümmerhaufen sein, über den zu herrschen keinen Reiz hat (3 8, 6). Wenn Jahve aufsteht zum Gericht über sein Volk, wird es heiss hergehen. Die Weiber der Stadt, die nichts anderes kennen als Pflege ihrer geilen Leiber, verkommen vor Not und Verarmung. Das sonst so wol gepflegte Haar wird vor Verwahrlosung grindig, die Fülle von Kleidern und Umhängen wird verschwunden sein: nackt werden sie daherlaufen oder höchstens noch das grobe Sackkleid besitzen, das sie dann mit einem Strick zusammenschnüren, da die kostbaren Gürtel dahin sind; Brandwunden haben die Schönheit für immer beseitigt; anstatt köstlichen Wohlgeruchs geht Moderstank von ihnen aus (3 16 ff.); Wein- und Obsternte ist dahin, Distel und Dornen wachsen auf dem Acker, die Häuser der Freude liegen wüst, die Paläste sind zerstört, der Jubel in der Stadt verstummt. Da wo früher Stadt oder Turm war, freuen sich die Heerden, ja die scheuen Wildesel der üppigen Weideplätze (32 9-14)[1]). Der Einzelzug (4 1), dass 7 Frauen den Schutz eines Mannes suchen, bedeutet ebensowenig, wie in Amos 5 3 die Erwähnung der 10 Männer eine Einschränkung, sondern eine Bekräftigung des Bildes. So wenig Männer giebt es nur noch, so unsicher sind die Zustände im Lande, dass die Weiber zu dieser demütigenden Bitte gezwungen sind.

Richtet sich der Zorn des Propheten auch in erster Linie gegen die Vornehmen, gegen die Wucherer (5 8-10), die Schlemmer (5 11-13, 5 22), die Spötter (5 18-19), die frivolen Verdreher aller sittlichen Grundsätze (V. 20), die wissensstolzen Diplomaten (V. 21) und die bösen Richter (10 1-4? 5 23)[2]), so macht er bezüglich des Geschickes zwischen Hoch und Niedrig

1) Es ist also vollkommene Verwüstung ausgesagt. 32 9—15 Jesaja abzusprechen liegt kein Grund vor. Es ist aber wol ein Wort seiner ersten Periode (so Duhm).

2) Dass die Weherufe stark durcheinander gewürfelt, auch wol beschädigt sind, liegt auf der Hand, vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Israel I. 605. Duhm a. a. O. S. 35. [2]S. 34. Giesebrecht a. a. O. S. 12 ff.); sicher scheint mir, dass sie sich alle gegen die unmittelbare Umgebung des Propheten, d. h. gegen Judäer, richten. Die Greuel, die er *vor Augen* hat, führen zu den Weherufen. Die Spötter wenden sich gegen Jesajas Worte, die sie *aus seinem Munde* vernommen haben.

gar keinen Unterschied. Wenn er auch, dem Wehe gegen die reichen Wucherer entsprechend, unter den vielen leerstehenden Häusern die schönen und grossen Villen heraushebt und dementsprechend bei der Missernte vornehmlich an die Missernte, die *ihren* Äckern widerfährt, denken wird, so ist doch wol eine Gesamtkalamität gemeint, die diese Leute, als mit besonders vielen Häusern und Äckern begabte, auch besonders treffen wird. So redet denn auch V. 13 von dem Dahinschwinden[1]) des ganzen Volkes[1]); die Patrizier wie Plebejer werden von Hunger und Durst dahingerafft. Schon hat die Scheol, so hören wir im Nachsatz zu einem vielleicht verloren gegangenen Wehe, ihren Rachen aufgesperrt. Ihre (doch wol der Stadt Jerusalem) Hoheit und ihr Haufen, all ihr Getümmel, was in ihr sich fröhlich regt und wegt, fährt plötzlich herab in die Unterwelt. Schafe weiden dort, wo vordem Häuser und Städte waren, auf ihren Trümmerstätten grasen die Ziegen[2]) (V. 14 und 17). Nicht blos die ungerechten Richter, denen die Drohung doch zunächst gilt, sondern doch wol das Gesamtvolk wird dem Stroh gleich, das vom Feuer gefressen wird, dahingehen, verwesen, weil die Heiligkeit Jahves in ihm nicht zur Anerkennung kommt.

Dem Jesaja ist das Volk noch eine Einheit wie dem Amos und Hosea. Es versteht sich ihm noch von selbst, und das ist doch gewiss die antike Anschauung überhaupt, dass auch der Bedrückte den von seinen Bedrückern verursachten Sturz des Staats mit erleben und erleiden muss. Er bewegt sich auf allgemein angenommenem Boden, wenn er annimmt, dass auch das geringe Volk um der Sünden der Grossen willen leidet. 'Mein Volk (עמי) geht zu Grunde' 5 13[3]). Eine Scheidung der Klassen nach ihrem zu erwarten-

---

1) L. כלה st. גלה, so mit Recht Duhm. המון sind dort schwerlich die in Saus und Braus lebenden Reichen (Hitz.), sondern die Masse.

2) L. חרבותיהם גְדָיִם יאכלו s. Dillm.-Kitt. z. d. St. S. 49. V. 14 passt nicht als Fortsetzung zu V. 18 (Giesebrecht). Das Femininsuffix führt auf die Nennung einer Stadt vorher. An ihre Zertrümmerung schliesst sicht am besten V. 17, sodass dieser nicht mit Giesebrecht hinter V. 13 käme.

3) Es ist mir darum aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich, dass 13b mit Cheyne, Marti z. d. St. zu deuten ist: er 'tritt auf, seines

den Geschick findet sich ja später bei Jesaja. Wenn das hier noch nicht der Fall ist, so scheint mir auch das für die herrschende Meinung zu sprechen, dass diese Reden der frühesten Zeit angehören. Sie empfiehlt sich auch aus anderen Erwägungen. Fragt man, welcher Art wird das Gericht sein, wer soll der vernichtende Feind sein, so vermag man aus diesen Reden keine klare Antwort zu geben[1]). Nach 3 1-9 sind es die inneren Unruhen und Wirren, die den Staat zu Fall bringen. Auch 3 14. 24, 4 1 braucht nicht als Folge kriegerischer Ereignisse gedacht zu werden. Die inneren Unruhen und Aufstände nehmen diesen stolzen Frauen Reichtum und Sicherheit. Da kommen sie auch äusserlich herunter und müssen sich dem ersten besten gemeinen Manne an den Hals werfen, nur um durch ihn gewissen Schutz zu erlangen. 5 9 ff. redet doch wol von Misserute und Mangel, desgleichen V. 13 von Dahinschwinden infolge von Hunger und Durst, während V. 14, 17 keine bestimmte Art des Gerichtes namhaft machen.

Das Gleiche gilt von 5 24, vielleicht auch, wenn da nicht auf den Assyrer angespielt ist[2]), von 10 3. Sicher ist, dass hier Jahve als der Handelnde, Vernichtende auftritt. Das Mittel, mag man an Aufruhr (3 1 ff.), Misswachs (5 8 ff.), Verwüstung durch Erdbeben (5 14. 17), oder auch an kriegerische Ereignisse denken (10 3), hat kaum Bedeutung, wird jedenfalls von Jesaja nicht klar hervorgehoben. Die Heiligkeit Jahves fordert völlige Vernichtung von Nord und Süd, das hören wir C. 6. Dazu passt 2 6 ff. 5 1—7. 9 7—19. 5 25—29. 3 1 ff. 5 8—24. Jahve is's, der sich durch das Gericht als Herr kundgiebt.

Volkes Sache zu führen'. Hält man nicht mit Duhm עמים fest und erklärt es für 'Stämme, Geschlechter', so wird, da עמים als 'Nationen' (Dill.-Kitt.) hier ganz unpassend wäre, die Lesung der LXX: עַמּוֹ anzunehmen sein, allerdings dann auch der von ihr geforderte Israel feindliche Sinn von דין.

1) 3 25 f. halte ich mit Duhm, Marti für Einsatz.

2) s. o. S. 101. Gewiss ist das nicht. Die Worte für das Gericht sind doch sehr allgemein gehalten (יום פקדה und ולשואה ממרחק תבוא). Mit dem Auftreten des Assyrers scheint ja der Gedanke eines שאר innig verknüpft zu sein, so dass dann auch aus diesem Grund das Wehe nicht in eine Reihe von Worten passte, die alle mit vollständiger Vernichtung Judas rechnen.

Da er der Herr der ארץ ist, liegt es nahe, besonders auch an solche aus der ארץ hervorgehende Gerichte, Erdbeben (2 5 ff. 5 14. 17), Misswachs (5 8 ff.) zu denken. Da ist jeder Zweifel daran, dass Jahve selbst die Hand im Spiel hat, ausgeschlossen. Gewiss kann er auch durch das Schwert des Feindes schlagen, aber ein solcher Feind, der dafür in betracht kam, war augenscheinlich in jener ersten Zeit nicht für den Gesichtskreis des Propheten vorhanden. Das ward anders mit dem Auftreten des Assyrers (etwa 739—738). Von da an kommt nur immer ein Mittel der Strafe in Frage, das Schwert[1].

II Zweite Periode des Jesaja

Das Urteil des Jesaja über Juda hat sich gewandelt, während das über Ephraim dasselbe blieb. Dieser Wandel muss zu der Zeit vor sich gegangen sein, da er seinen Sohn שאר ישוב benannte. Denn es ist irrig, wenn Marti zu 7 3 behauptet, der Name biete nicht einen Gegensatz zu C. 6. Von einem Rest, der sich bekehren und dem Gericht entnommen werden soll, wissen weder C. 6 noch die in die erste Zeit fallenden Reden des Jesaja etwas. Es liegt hier eine Wandlung und ein Widerspruch zu der früheren Verkündigung vor. Man muss das einfach anerkennen, ob man nun im stande ist, den Grund dieser Aenderung zu erklären oder nicht. Solche Wandlungen der Propheten sind ja selbstverständlich anzunehmen, denn sie waren nicht tote Figuren, sondern lebensvolle, warmblütige Menschen, auf die das verschiedene Benehmen und Geschick des Volkes verschiedene Wirkung ausübte. Wir wissen von solchen Wandlungen bei Hosea[2]) und bei Jeremia[3]). Jesaja spricht ja zum Überfluss selbst davon und sucht sie öffentlich zu erklären und zu rechtfertigen (28 23 ff.).

Um das Jahr 738 etwa tritt der Prophet mit dem Wort hervor שְׁאָר יָשׁוּב. So nennt er seinen einen Sohn. Wir werden

1) Aus obigem ergiebt sich, dass 2 2—4, 4 2—6, wenn überhaupt jesajanisch, was ich bezweifle, jedenfalls nicht der ersten Zeit des Propheten angehören, da sie von der Bewahrung eines Restes in Jerusalem reden.

2) s. o. S. 64 ff.

3) vgl. Jer. 3 11 ff. Jer. 24. 30 ff.

natürlich annehmen müssen, dass er dabei ebenso aus göttlichem Auftrag handelte, wie bei der Namensnennung des מהר שלל חש בז 8 3. Es fragt sich nur, was wir uns bei dem Worte zu denken haben. Können wir es noch erschliessen, da uns die Erzählung von der Geburt und der bedeutungsvollen Benennung des Knaben und damit die authentische Erklärung durch den Propheten selbst nicht erhalten ist? Nur vermutungsweise wird man hier vorgehen dürfen. Es ist doch wol nicht zufällig, dass Geburt und Benennung des Knaben und das Eingreifen der assyrischen Grossmacht in die syrischen und besonders israelitischen Dinge in gleiche Zeit fällt. Der Name mit seinem ‘Rest’ besagt ja zunächst, dass das geweissagte Gericht sicher kommen wird. Und das Gericht wird von nun an mit voller Klarheit als Eroberung und Verwüstung durch das Schwert Assurs erkannt und ausgesprochen. Nichts mehr von Erdbeben und Hungersnot, von der inneren Umwälzung als Grund der letzten grossen Heimsuchung.

Dass aber der Prophet eine vollkommene, restlose Vernichtung von Gesamtisrael durch Assur anzunehmen nicht geneigt war, dürfte man wol von vornherein erwarten. Denn dann erschien ja die Vernichtung seines Volkes nicht als Triumph der Majestät Jahves, seiner קדש, sondern als Sieg der heidnischen Weltmacht und ihrer Götter. Die Gedanken, welche mit voller Schärfe und Klarheit 10 5 ff. entgegentreten, mögen recht wol, wenigstens im Keime, bis in die Zeit von 738 zurückreichen. Jahve kann sich als der durch Assur das Gericht wirkende nur offenbaren, indem er einerseits das Schwert Assurs in Israel furchtbar hausen lässt, ihm aber anderseits durch die Tat, und zwar durch eine Tat an dem Volke Jahves, gebietet, ‘bis hierher und nicht weiter’. Dann, aber auch nur dann, ist es aller Welt klar, dass die כבוד Jahves alle Welt erfüllt, dass Jahve und nicht Assurs Götter das Gericht gewirkt haben. Und so spricht der Prophet diesen Gedanken bei der Geburt seines, wol ersten, Sohnes aus mit den Worten שאר ישוב. Nur dann natürlich ist für Jahve eine Heilstat möglich, und daran zeigt sich der hohe Gottesbegriff des Propheten, wenn eine Bekehrung zu ihm stattfindet. Mit der Gewissheit der Bekehrung auch nur eines Teiles ist auch die Gewissheit einer Rettung gegeben. Es fragt

sich nun, woran der Prophet bei dem שאר gedacht hat. Man wird annehmen müssen, dass bei Jesaja die Erkenntnis von einer bevorstehenden inneren, durch den wahren Glauben oder Unglauben gewirkten Scheidung zwischen einem Ἰσραήλ κατὰ πνεῦμα und einem κατὰ σάρκα nicht von Anfang an vorhanden war. Sie ist ihm erst in heissen Kämpfen geworden. Wie Amos ganz Juda als bleibend denkt, wie Hosea bei dem Zukunftsisrael, das aus der Verbannung zurückkommt, das Volk als eine Einheit fasst, wie sich beide also in diesem sehr wichtigen Punkte nicht vom Boden der Volksreligion lösen können, so wird auch Jesaja zunächst bei dem שאר an einen Teil des Gesamtstaats, an eine politische Einheit gedacht haben. Dieser Teil ist für ihn dann der judäische Staat gewesen. Das ergiebt sich mit ziemlicher Klarheit aus C. 7 1 ff. wie aus 28 5 f. Wenn der Prophet den Befehl erhält, zu der Begegnung mit Ahaz seinen Sohn שאר ישוב mitzunehmen, wenn im weiteren Verlauf der König zum Glauben geradezu gezwungen werden soll, um dadurch die Sicherheit des göttlichen Schutzes für sich und damit — denn er handelt für Volk und Staat — für ganz Juda zu erhalten, so dürfen wir daraus doch wol schliessen, dass der ʿRestʾ, von dem der Name שאר ישוב zeugt, in den Augen des Propheten Juda ist oder sein soll. Erst die Weigerung des Ahaz und der grossen Masse des Volkes lässt in Jesaja die Erkenntnis reifen, dass man den Glauben nicht erzwingen kann, dass er von innen heraus kommt, durch Gott im Innern gewirkt wird (8 16) und dass nur der Kreis, welcher sich im rechten Vertrauen zu Jahve zusammenschliesst, dem Gerichte entrinnen wird und entrinnen muss. Bis zur Begegnung mit Ahaz aber ist dem Propheten das noch nicht klar geworden. Er hofft — und was man hofft, glaubt man auch gerne — dass das ganze Südreich der שאר sein und verschont bleiben wird. Das ist der Sinn der ganzen Begegnung 7 2—11. Und dass er das glaubte, ergiebt sich aus den Worten 28 5 f., in denen Juda zwischen 738—35 im Gegensatz zu dem Nordreich Jahves Schutz und Beistand zugesagt wird[1]).

1) Die Verse sind verdächtigt von Duhm, Brückner, Marti. Sie sollen womöglich erst um 100 entstanden und hier eingesetzt

Es ergiebt sich auch aus 7 13 ff., insofern hier dem Ahaz und den Seinen das assyrische Gericht als Strafe für den Unglauben in Aussicht gestellt wird. Wenn sie dem Jahve und seinem Propheten gehorchten, so blieben sie und ihr Staatswesen erhalten. Wenn sie dem Wort von der Ungefährlichkeit des syrisch-ephraimitischen Angriffes glauben würden, so würden sie überhaupt bleiben, Bestand haben auch in den anderen (assyrischen) Nöten. Und da nun (5 26 ff. 28 1 ff.) das assyrische Gericht alle anderen verdrängt, das eigentliche Endgericht ist, heisst das eben: Jesaja nahm seine Meinung von einem Vernichtungsgericht über Juda zurück. Zu dem gleichen Ergebnis führt uns die Rede 1 2 ff. Jahve hat in seiner Gnade sein Wort 7 4. 7 wahr gemacht. Ist auch das Land verwüstet, so sind die Aramäer und Ephraimiten doch abgezogen, ohne dass sie Jerusalem erobert und den König Ahaz vom Thron gestossen hätten. Die tiefe Erregung,

---

sein. Aber die angeführten Gründe sind durchaus subjektiver Art, in keiner Weise überzeugend (s. o. S. 104 Anm.). Streicht man 5f. so hat V. 7 an das vorangehende überhaupt keinen Anschluss (trotz Duhm, Marti, Brückner). Vorher ist von Samarien, dem Treiben daselbst, seinem Untergang die Rede. V. 9ff. spricht von ähnlichem Tun der Grossen in Jerusalem. Nun soll Jesaja (Duhm Marti) oder ein Redactor (Brückner) bei der Zusammenfügung der früheren mit der späteren Rede (9ff.) 7f. zur Anknüpfung an 5 geschrieben haben. Aber das וְגַם אלה, von den Judäern geltend, würde nur in einer Rede zu verstehen sein, in der Jesaja sich von den Samariern nun, von einer Handbewegung unterstützt, zu den Judäern wendete, aber in einem nie gesprochenen, nur zur Überleitung gemachten Verse wäre es ganz unpassend. Dagegen erklärt es sich vortrefflich, wenn an die frühere Rede 28 1—5 eine spätere Erörterung anschliesst, die das über Juda gesprochene Wort einschränken muss. ‘So habe ich einst von den Judäern geredet, aber das Wort muss geändert werden, auch sie sind gerade so trunken und leichtsinnig wie die Ephraimiten es waren’. Gerade das וגם אלה zeigt, dass der שאר ganz Juda ist, denn die im folgenden genannten Männer sind ja die Staatslenker, gleichsam der Staat. Dass 5f geradezu allem widerspricht, was wir „sonst von Jesaja über Juda und die Zukunft hören“ (Duhm), erhält im Text oben selbst seine Widerlegung.

In der Auffassung von 5f. treffe ich mit Smend a. a. O.[2] S. 192 zusammen. Ausserdem zeigt die ganze Erörterung, dass an der Behauptung Hackmanns, Jesaja habe zuerst die Bewahrung Judäas angenommen, ein richtiger Kern war; sie trifft für die 2. Periode zu.

die in jener Zeit (vgl. C. 7 und 8) den Jesaja beherrschte, klingt nun auch in der ergreifenden Klage 1 2 f. aus. Sie wollen sich von Jahve und seinem Propheten nicht leiten lassen, obwol der Staat schon aus tausend Wunden blutet, und doch ist Gefahr im Verzug: Ahaz hat zwar die Hilfe des Tiglatpilesar erkauft, aber nicht er, Jahve hat die Assyrer gemietet, um nicht blos an Ephraim, nein auch an Juda die Hand zu legen (7 16 ff. 8 5 ff.). Er erscheint auf israelitischem Boden, da zittert ganz Juda, sucht endlich Jahves Beistand durch gehäufte Opfer und Feste zu erkaufen. Aber das ist umsonst. Es giebt nur einen Weg zur Rettung, sittliche Umkehr, Gehorsam gegen Jahve und seinen Propheten: Glauben. Erfolgt das alles, dann soll Juda sein Land bebauen und geniessen können, erfolgt es nicht, dann wird das Schwert die Bewohner fressen[1]) (1 10—20). Die Staatslenker und die ihnen folgende Volksmenge sind für die Warnungen des Propheten taub und so ergiebt sich die notwendige und für die Folge höchst wichtige Scheidung zwischen der ungläubigen dem Verderben geweihten Masse und denen, die, dem Wort des Propheten folgend, sich auf Jahve allein und auf seine Hilfe verlassen. Diese können entsprechend der Erkenntnis 7 9^{b}, vgl. 28 16^{b}, dem Assyrer nicht in die Hände fallen; ihre Errettung muss und wird zeigen, dass nicht der Assyrer und seine Götter, sondern Jahve es ist, der sein Volk straft, der es aber doch nicht restlos zur Schlachtbank führt. Und darin scheint mir die Bedeutung der vielumstrittenen Scene 7 12 ff. zu liegen, dass Jesaja der Hoffnung, Juda könne der Rest sein, deutlich den Abschied giebt und nur noch an die Erhaltung eines Restes aus Juda denkt, eines Restes, der aus denen gebildet werden wird, die im Gegensatz zu Ahaz und seiner Umgebung, im Gegensatz zu der Hauptmasse des Volkes den von Ahaz nicht geleisteten Glauben in der Zeit der Not beweisen und

1) Die Zeit dieser Abschnitte ist umstritten. Die Tatsache, dass der Prophet sich hier an das ganze Volk wendet, noch eine Gesamtbekehrung in Aussicht fasst und dann eine Gesamtrettung für möglich hält, spricht mir für diese Zeit. Vorher (738) ist ja volles Gericht für Nord und Süd angenommen, spielt auch das Schwert nicht den Richter. Nachher (n. 734) rechnet der Prophet nicht mit der Möglichkeit einer Gesamtbekehrung und Gesamtrettung.

bewähren. Mit ihnen wird Gott sein. Das wird sich nicht blos in dem Vorübergehen der syrischen Gefahr zeigen — und insofern ist dies אות, was es ja auch sein *muss*, ein Bestätigungszeichen der vorher gesprochenen Worte des Propheten und leistet das, was die von Ahaz verschmähten Zeichen leisten sollten — sondern auch darin, dass in der darauffolgenden assyrischen Not, die Ahaz und seine Leute wegfegen soll, die *Gläubigen* erfahren werden, was der Name sagt: Mit *uns* ist Gott. Das ist die für Ahaz und die Seinen bedrohliche Seite des Zeichens, die durchaus aufgezeigt werden muss[1]). Der Knabe עמנואל wird Ahaz und den Seinen eine lebendige Predigt sein, die ihnen sagt: 'wie Jahve das eine, was er versprach, erfüllt hat, nämlich mit uns gewesen ist gegen Aram und Ephraim, so wird er auch das andere erfüllen, nämlich dass er gegen uns ist in der assyrischen Gefahr'. Der 'Gott mit uns' bedeutet dann für Ahaz und die Seinen ein 'Gott wider uns'. Für einen Teil der Judäer aber, die eben leisten, was Ahaz ablehnt, die 'glauben', ist der Knabe wirklich ein עמנואל, giebt er die gewisse Verkündigung, dass Gott in der kommenden grossen assyrischen Not die Seinen schützen werde. Es ist irrig, hier an den Gegensatz der jetzigen und künftigen Generation zu denken, so dass, was des Knaben Name sagt, er nur dieser d. h. dem Knaben selbst und seinen Altersgenossen sagt. Sondern der Immanuel, dessen Geburt ja in nächster Zeit erfolgt, predigt gerade dem Ahaz und seiner Umgebung, aber ebenso auch dem Jesaja und seinen Gesinnungsgenossen. Es handelt sich also bei dem Knaben Immanuel und seinem Namen um dieselbe Sache wie bei den Namen der Kinder des Hosea und bei denen der anderen Söhne des Jesaja. Wenn dieser sich und seine Söhne V. 18 zu einer Einheit zusammenfasst und sagt, sie alle seien von Jahve zu אתות ומופתים für Israel gesetzt (8 18), so giebt uns das deutlich den Schlüssel für das Verständnis des ganzen Abschnittes in die Hand. Des Propheten Name, den er sich von Jahve in bestimmtem Sinn gegeben glaubt, sagt allgemein, dass Jahve

1) Es ist deshalb ganz verfehlt, wenn man V. 19 streicht (Duhm, Brückner Marti a. a. a.).

helfen werde; er wird helfen, indem er einen Rest seines Volkes, der sich zu ihm bekehrt, bewahren wird (28 5 f.): שאר ישוב. Dieser Rest wird nicht in Ephraim zu finden sein. Ephraim und Aram werden nicht blos unverrichteter Sache von Jerusalem abziehen, keine Gebietserweiterung erringen (7 7 ff.), sie fallen vielmehr dem Assyrer zur Beute (8 1 ff., vgl. dazu 28 1 ff.): מהר שלל. Aber welcher Rest wird dann bewahrt werden? Nicht ganz Juda, nicht Ahaz und die Seinen. 'Sie glauben nicht, darum bleiben sie nicht'. Weil sie die 'sanft fliessenden Wasser Siloahs', Jahves Schutz, verachten, wird der Herr die Euphratfluten, Assur, über sie bringen, wird die Fliege und Biene Assur[1]) herbeilocken, mit dem assyrischen Messer alle Haare des judäischen Volks wegscheeren, d. h. das Land verwüsten und entleeren (7 17 ff.). Aber diese Verwüstung wird doch nicht eine volle Vernichtung bringen. Das Wasser reicht ja bis an die Kehle, aber eben doch auch **nur** bis an die Kehle (8 8). Dann tritt Gott ein für die Seinigen. Mögen die assyrischen Heerschaaren schon alles in der Hand zu haben glauben: sie täuschen sich: עמנואל. „Aber mit uns ist Gott. Tobet, ihr Völker, und seid starr, rüstet euch, alle Weiten der Erde, rüstet euch und seid starr, rüstet euch und seid starr[2]). Planet einen Plan, und er soll

---

1) Ich halte die Ausdrücke אשר בקצי יאורי מצרים und אשר בארץ אשור mit Duhm für glossatorische Erklärungen. Ägypten kommt sonst nie als Strafmacht für Jesaja in Betracht.

2) Man könnte mit Wellhausen (Deutsche Lit.-Z. 1890, N. 31) lesen: הֵאָזְרוּ. Vielleicht ist aber das האזינו nur ein in התאזרו verbessertes, aber stehen gebliebenes Wort, so dass einfach zu lesen wäre: הִתְאַזְּרוּ מֶרְחַקֵּי אֶרֶץ וָחֹתּוּ. Dann entspräche dies Glied in seinem Bau genau dem ersten רֹעוּ עַמִּים וָחֹתּוּ. Es liegt ferner nahe, das zweite התאזרו וחתו als Dittographie zu streichen. Dann hätten wir einen von עמנו אל eingerahmten gleichmässig gebauten Vierzeiler, der dann, da ich das ך von ארצך mit Duhm zu עמנו אל ziehe, aber nicht als כי lese, so dass ein י ausgefallen wäre, sondern als וְ adversativum (verlesen in ך, vgl. zu der häufigen Verwechlung von ו und ך Duhm, Jeremia S. 35), so lauten würde: וְעִמָּנוּ אֵל

רֹעוּ עַמִּים וָחֹתּוּ
וְהִתְאַזְּרוּ כֹּל מֶרְחַקֵּי אֶרֶץ וָחֹתּוּ
עֻצוּ עֵצָה וְתֻפָר
דַּבְּרוּ דָבָר וְלֹא יָקוּם
כִּי עִמָּנוּ אֵל:

vereitelt werden, beschliesst einen Beschluss, und er soll nicht zu Stande kommen, denn ʻmit uns ist Gottʼ."

Denn wenn wir, was Gott durch mich befohlen hat, ihn allein als den קדש anerkennen und fürchten, also an ihn glauben (7 9), während die grosse Masse vor allem anderen (7 2. 8 5), nur gerade nicht vor Jahve Furcht hat, so wird er uns erretten, während die Masse (bemerke רַבִּם viele, nicht alle, 8 15!) des Nord- und Südreichs zu Fall kommen wird[1]. In einer Vision schaut er es, dass er und die Seinen, die

---

Der Einwand von Procksch, a. a. O. S. 35. Anm. 2, dass bei der Lesung ארץ כי (und dann auch bei ארץ ךָ) ארץ keinen Artikel hätte, ist gegenüber dem artikellosen ארץ V. 9, vgl. Jer. 34 1 gegenstandslos.

Es ist m. E. nicht angängig, bei den Völkern, den Enden der Erde an die Syrer und Ephraimiten zu denken (so Duhm), abgesehen davon, dass das Wort hier allerdings stark isoliert stände; immerhin könnte die Isolierung nicht als durchschlagender Grund für die Unechtheit der Verse geltend gemacht werden (Marti z. d. St. 85). Man braucht aber auch nicht die Annahme Giesebrechts (Studien u. Krit. 1887, S. 259 f.), dass Jesaja selbst später bei Änderung seines Zukunftsbildes diesen Einschub gemacht hat. Bei unserer Auffassung sind die Verse im Zusammenhang unentbehrlich.

1) Dass das ʻoriginelleʼ (Duhm, Marti) קשר recht wenig passt, scheint mir klar. Das תעריצו, תיראו führt ja deutlich auf ein קדש (Secker, Guthe), was auch durch das תקדישו und das מקדש 13a geboten wird. Es liegt gar nicht nahe, תַּקְשִׁירוּ zu schreiben, noch gar ʻmacht zum Verschwörerʼ zu übersetzen (Hackmann, Duhm, Marti). Das והיה למקדש als jüdischen Einsatz zu streichen (Mt.), ist zwar bequem, aber kaum richtig. Auch als zu streichende Dittographie (= לְמוֹקֵשׁ) des למוקש in 14b (Duhm) möchte ich das למקדש nicht ansehen, ebensowenig mit de Lagarde (Sem. I. 15 f.) לְמִקָּשׁ = Anstoss? πρόσκρουμα lesen, weil das neben אבן נגף und צור מכשול nicht bloss überflüssig, sondern auch störend wirken würde; sondern die Worte gehören zu V. 13 „wenn ihr Jahve als קדש behandelt, so wird er sich euch als ein rettendes מקדש erweisen. Die auffallende Bezeichnung Jahves als מקדש, hier doch als eines schützenden Heiligtums (vgl. 1. K. 1 50. 2 28), findet seine Parallele in Ez. 11 16 und erklärt sich auch aufs beste aus dem Zusammenhang. Haltet ihr mich für קדש und ehrt mich als solchen, so sollt ihr nicht getäuscht werden, ich will mich an euch als קדש, als מקדש bewähren. Gerade solche Wortspiele liebt Jesaja (vgl. 1 23, 2 21, 7 9). Man würde dann allerdings einen Ausfall annehmen müssen, etwa eines לָכֶם vor dem —למ des למקדש. Der Grieche, der hier aber mehr zu paraphrasieren als zu übersetzen scheint, bietet ein σοι = לך. Vielleicht fiel auch noch etwas mehr

sich zu Gott halten, die sind, denen das Wort ʿImmanuelʾ gilt; so ergiebt sich dann für ihn, dass er das göttliche Wort im Herzen seiner Schüler befestigt und versiegelt, dass sie tun nach dem Befehl V. 12 f. und ernten nach der Verheissung 14a. Darauf muss er sich jetzt beschränken[1]) und im übrigen harren und dem entgegensehen, was Gott beschlossen, und beherzigen, was er kundgetan hat und durch die Namen des Propheten und seiner Kinder immerdar predigt (16—19).

Im Gegensatz zu meiner früheren Auffassung (s. St. Kr. 1893, 15) halte ich jetzt mit Gesenius und Hitzig z. d. St., Herm. Schultz at. Theol.[5] S. 618, Riehm H. bibl. A.[2] 747, v. Gall (Zeitschr. f. Th. u. Kirche, 1902. S. 95 ff.) den ʿImmanuelʾ für einen Sohn des Jesaja. Sie scheint mir tatsächlich gegenüber den anderen vorgetragenen die meiste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Am wenigsten einleuchtend ist die Ansicht, dass der Prophet nur hat sagen wollen, wenn ein Kind, das jetzt bald geboren wird, so weit gekommen ist, dass es mit Bewusstsein בחר בטוב und מאס ברע, wird die Not ein Ende haben. Es wäre also nur eine verkleidete Zeitangabe. Aber abgesehen

---

aus, wenn auch eine solche Annahme nicht nötigt ist. Der Grieche führt auf keine andere Vorlage mit seinem κἂν ἐπ αὐτῷ πεποιθὼς ἦς. Er hat aus den Buchstaben וְהוּא מעריצכם ein: ואם תתרחץ בו oder etwas ähnliches gemacht, und auch hier (wie 28 5 צבי = צבו = ἐλπίς; 25 8 O. לנצח = εἶς νῖκος) auf Grund seiner aramäischen (רחץ = vertrauen ist aramäisch, vgl. Dan. 3 28) Sprache verstanden und übersetzt. מקדש steht bei unserer Auffassung dann durchaus an der rechten Stelle, das ו vor לאבן ist adversativ: Er wird euch zur Zufluchtsstätte dienen, aber zum Stein des Anstosses u. s. w.

Es hätte nicht verkannt werden sollen, dass die Angeredeten verschieden sind von dem איש יהודה (so l. Marti wol mit Recht st שני בתי ישראל) und dem יושב ירושלם, von denen doch in dritter Person die Rede ist (8 14). Die Angeredeten sind dieselben, die in aller Not wissen ʿעמנואלʾ; auf dem Wege der Vision wird Jesaja klar, dass ihm und den Seinen, die sich zu Gott halten, dieser Trost gilt. Man versteht wol, dass diese so wichtige Erkenntnis auf Vision zurückgeführt, und dass das besonders betont wird. Ginge die Ermahnung und Drohung an das Gesamtvolk, so bedurfte es keiner besonderen Vision mehr für Dinge, die der Prophet schon oft ausgeführt hatte. Ausserdem ist eine solche Ermahnung an die Masse nicht mehr am Platz, nachdem diese (7 14ff. 8 5f.) als unzugänglich schon vollkommen aufgegeben ist.

1) Ich fasse die Infin. V. 16 mit Duhm u. Marti als Aussage, nicht als Aufforderung.

davon, dass diese an bedeutender Unklarheit leidet — man weiss nicht, welcher Anfangstermin zu setzen ist, denn man hört nicht, ob das Kind nach 9 Monaten geboren wird, oder ob die עלמה schon jetzt schwanger ist, so dass die Geburt innerhalb der 9 Monate von diesem Augenblick an statthaben kann, — was soll denn diese ganze Geheimniskrämerei? Wo bleibt dann das אות?

Die älteste Auffassung ist die messianische. Sie liegt doch wol schon in der Glosse V. 15 vor. Denn dass dieser Vers, und nicht V. 16 (so Budde), Einsatz ist, scheint mir gewiss. Die Anlage der Rede ist doch der Erzählung 8_{3} genau entsprechend. Die Erklärung des bedeutungsvollen Namens wird hier wie dort durch einen sofort folgenden Satz mit כי בטרם u. s. f. gegeben. Und zwar besagt 8_{3} sachlich dasselbe wie 7_{16} (Smend Relg.^{2} 121), d. h. sobald das Kind ‘nützlich’ und ‘schädlich’ unterscheiden oder ‘Vater’ und ‘Mutter’ rufen kann u. s. w. Wie sonst den für die prophetische Predigt bedeutungsvollen Namen (Hos. $1_{4.6.9}$. Jes. 8_{3}) das erklärende und begründende כי sofort folgt, so wird das auch hier der Fall sein. Damit ergiebt sich dann aber, dass das ל V. 15 zeitlich „um die Zeit da“ zu fassen ist und das Essen von Honig und Dickmilch nicht in ungünstigem Sinn als schmale Kost verstanden werden darf. Vielmehr: Milch und Honig ist Götterspeise, Speise im Götterland, die es im Paradies gab und am Ende wieder geben wird (vgl. Usener, Milch u. Honig, Rhein. Museum für Philologie. N. Folge B. LVII). Kanaan, das Land Baals, fliesst von Milch und Honig. Dort wächst die unglaublich üppige Traube, Num. $14_{23.27}$. Jahve nimmt dem Baal das Land und damit diese Götterspeise ab. So führt er sein Volk in sein Land, das von Milch und Honig fliesst (Ex. $3_{8.17}$ u. ö.). Wie „die Gegenwart des Dionysos auf Erden sich neben anderen Wundern dadurch äussert, dass von selbst Milch und Honig fliesst“ (Usener, a. a. O. S. 177), so wird auch erwartet, dass, sobald der Immanuel-Messias herangewachsen ist, also auftreten wird, die Zeit der Not ein Ende hat, alle Gottesgüter in Fülle fliessen werden, ja, dass dann die paradiesische Zeit wiedergekommen ist (vgl. Jes. 11_{1} ff.). Er wird davon geniessen, (wie z. B. der Zeusknabe, Usener 178 f.), mit ihm natürlich dann seine Genossen und sein Gefolge. Dass Jahve mit ihm und uns ist, wird er eben durch Sendung dieser Güter zeigen, das ist das אות. Die Änderung der stehenden Redensart חלב ודבש in חמאה ודבש erklärt sich aus der Beziehung zu 22^{b} (22^{a} scheidet als Glosse aus. Du. Mt.). Jesaja hat dort an Hirtenkost, also an eine durch die Verwüstung der Äcker

bewirkte kümmerliche Nahrung, gedacht, wie ja auch die Vernichtung des Weines zeigt. Gerade dass er die bekannte Redensart חלב ודבש meidet, ist bemerkenswert. Der Glossator hat es aber in dem gewöhnlichen Sinne der Redensart חלב ודבש gefasst und verrät sich eben dadurch schon als Glossator. Scheidet V. 15 aus, so fällt damit die Hauptstütze der messianischen Deutung und das Ewaldsche Wort (die Propheten des Alten Bundes[2]. I. S. 343), dass „jede Erklärung falsch ist, welche nicht einsieht, dass der Prophet hier vom werdenden Messias spricht", hat keine grosse Bedeutung mehr. Nachdem man allgemein, abgesehen etwa von Volck Theol. Lit. Bl. 1901. Nr. 27/28, zugegeben hat, dass die auf Mtth. 1 23 zurückgehende, dem Schooss der judenchristlichen Gemeinde entstammende Ansicht, Jes. 7 14 ff. sei eine Weissagung der Geburt Jesu von der Jungfrau, gerade diese Geburt sei das אות, unhaltbar ist, wird man die messianische Deutung getrost fahren lassen müssen. Es soll nach Smend[2] (S. 229. Anm.) undenkbar sein, dass, da in C. 7—9 dreimal von der Geburt eines Knaben erzählt werde, vom Immanuel, dem Maher-Schalal und dem Messias, der Immanuel nicht mit einem der zwei anderen identisch sein werde. Da er nicht gut (trotz Hitz. z. d. St.) mit dem Maher-Schalal gleichgesetzt werden kann, ergiebt sich dann natürlich die Gleichsetzung des Immanuel mit dem Messias 9 1 ff. Aber selbst abgesehen davon, dass die Erwähnung dreier Knaben gut denkbar ist: selbst wenn Jes. 9 1 ff. jesajanisch ist, so ist in keiner Weise erwiesen und erweislich, dass Jes. 9 1 gerade zu dieser Zeit gesprochen ward. 8 20 ff. ist der Text in bösestem Zustande und redaktionelle Hände sind unverkennbar. Die Zusammenfügung von Jes. 9 1 ff. mit dem Vorangehenden ist schwerlich auf Jesaja zurückzuführen[1]).

Noch weniger befriedigt freilich die von Duhm vorgebrachte, von Marti angenommene Deutung, dass Jahve gebärenden Weibern, gleichviel welchen, wenn die Syrer abziehn, eingeben wird, ihre Knaben 'Gott mit uns' zu nennen, und dass Ahaz Kindern mit solchem Namen begegnen wird. Sie werden ihm ein Erinnerungszeichen sein an seinen Un-

1) Procksch a. a. O. S. 34 ff. findet in 7 14 ff. die 'Erwartung des Messias in zeitgeschichtlich bedingter Gestalt'. Unter Abänderung der Chronologie nimmt er das Wort als eine Weissagung auf die Geburt des Hizkias, der als Idealkönig seinem Vater gegenübergestellt wird. Aber das Drohwort stellt nicht blos dem Ahaz, sondern dem ganzen Hause David (בית אביך) schwere Tage in Aussicht. Dazu passt die Hervorhebung des künftigen Thronerben als Messias schlecht genug.

glauben und an die Tatsache, dass Jahve das vorhergesagt hat. ‘Gott mit uns’ heisst für ihn dann zugleich: ‘Gott wider mich’. Bei Marti hören wir sogar die unbegreifliche Behauptung (S. 76): Das Zeichen liegt ja gerade in dem Ereignis, das Jahve geschehen lässt (Abzug der Syrer) und das die Mütter zu dieser Namengebung nötigt. Es soll also אוֹת wie Ex. 3 12 zu fassen sein. Aber Geburt und Namengebung fallen ja klar vor den Abzug der Syrer.. Nur die Fähigkeit des בחר ברע ומאוס בטוב wird der denn doch schon geborene und auch benannte (‘Immanuel’) Knabe dann noch nicht haben. Hier wie 8 3 und bei שאר ישוב ist das in dem Namen liegende אות doch auf die Zukunft weisend. Dazu zwingt der Zusammenhang. Jahve bietet dem Ahaz ein Zeichen an, das ihm den Glauben an des Propheten Wort vom vergeblichen Ansturm der Syrer und Ephraimiten erleichtern soll. Ahaz weigert sich, ein Zeichen zu fordern, so will ihm Jahve zur Strafe doch ein Zeichen senden. Es wäre eine Spielerei mit Worten, wie man sie einem modernen Sophisten, aber nicht einem Jesaja zutrauen sollte, wenn man אות hier in ganz anderem Sinne fassen wollte als vorher. Man muss ein wunderbares Bestätigungszeichen erwarten. Diesen Anforderungen genügt weder die moderne messianische Fassung, noch die von Duhm und Marti vorgetragene. Sie sind aber auch beide aus sprachlichen Gründen als unhaltbar erweislich. Man glaubt, mit dem allgemein gebilligten Nachweis, dass die עלמה nicht notwendig eine virgo illibata sei, die Sache abgetan zu haben. Aber warum gebraucht denn der Prophet nicht האשה, wenn er nur sagen will, Gott wird gebärenden Weibern in den Sinn geben, ihre Söhne zu nennen u. s. w.; warum, da auf die Person der Mutter des Messias angeblich nichts ankommt, gerade das eigentümliche העלמה, nicht das gewöhnliche und dann nahe liegende האשה? Was bedeutet denn die עלמה? Nach Cant. 6 8 ist sie sehr deutlich von den Hauptfrauen und Nebenfrauen des Königs geschieden. Dass es ‘Jungfrau’ = בתולה אשר לא ידעה איש sein kann, ist gewiss, vgl. Gen. 24 43, vgl. V. 16; dass es diese Bedeutung nicht immer haben muss, ergiebt sich aus der Stelle Prov. 30 18. Aber gerade diese Stelle führt auf den rechten Sinn des Wortes. Es handelt sich in ihr (trotz Frankenberg z. d. St.), um Dinge, die ohne Wirkung bleiben. Es ist dem Verfasser unverständlich, wie der geschlechtliche Verkehr eines Mannes mit einer עלמה ohne Wirkung bleiben kann und nicht, wie das doch das Naturgemässe ist, Schwangerschaft nach sich zieht. עלמה ist das mannbare weibliche Wesen, sei es Jungfrau, sei es Frau, welches noch nicht geboren hat (vgl. Socin bei Buhl-Gesenius[13] unter עלמה). Dann

aber muss der Prophet bestimmten Anlass zu der Wahl gerade dieses Wortes, er muss eine bestimmte Persönlichkeit im Auge gehabt haben. Die Person, von der er redet, ist eben eine עלמה gewesen, darum der Gebrauch dieser Bezeichnung. Auf das Gleiche führt der Artikel. Die jetzt fast allgemein gebilligte Auskunft, dieser sei 'gattungsbegrifflich' vgl. Ges. K.^{27} 126 la. und im Deutschen einfach mit 'ein' zu übersetzen, ist unhaltbar. Denn dann müssten unter העלמה eben = alle עלמות verstanden werden; was von dieser einen gilt, müsste von allen gelten, d. h. alle schwangeren עלמות werden Söhne gebären (oder alle עלמות werden schwanger werden und Söhne gebären) und sie Immanuel nennen! Wie האשה Pred. 7 26 alle Weiber meint, so müsste העלמה alle עלמות angeben. Es bedarf keiner Ausführung, dass der Prophet einen solchen Widersinn nicht gesagt haben kann, dass alle jungen Weiber, die jetzt zum ersten Male schwanger sind (oder dass alle jungen Weiber jetzt zum ersten Male empfangen sollen und), nur Söhne gebären und diese Söhne Immanuel nennen werden, abgesehen davon, dass dann die Wahl des Ausdrucks עלמה unverständlich ist; warum sollen denn nur erstgeborene Söhne so heissen? Es bleibt danach gar keine andere Wahl, als den Artikel demonstrativ zu fassen, was ja keinen Anstand hat (Ges. K.^{27} 126. b. a.). „Diese עלמה da ist schwanger.“ Wir werden uns also eine עלמה zugegen denken müssen. Die Behauptung, dann wäre des Jesaja Verfahren wenig anständig gewesen (Di.^{5} S. 74. ^{6}-Ki. S. 73), macht zwar dem Anstandsgefühl moderner Ausleger alle Ehre, kann aber für das Handeln eines Jesaja und die Empfindung seiner Zeit nichts besagen. Es mag ja auch selbst für seine Zeitgenossen unanständig gewesen sein, wenn er ערום = חשוף שת herumläuft, und doch hat er das getan (20 3). Der Einwurf (ebenda), dass 'העלמה = die עלמה da', höchstens in mündlicher Rede erlaubt sei, in schriftlicher Ausführung aber hätte geändert werden müssen, kann (muss aber nicht) nur dem Eindruck machen, der hier eine Abänderung der Scene durch die spätere schriftliche Fixierung annimmt. Warum soll nicht Jesaja selbst oder, wie andere annehmen, einer seiner Schüler hier genau die Ereignisse, die sich zutrugen und die Worte, die gefallen sind, wiedergegeben haben?

Welche עלמה nun gemeint ist, sagt uns das קראת klar genug.

Man fasst die Form allgemein unter Verweisung auf Ges. K.^{27} § 74 g. als alte Femininform. Diese 'alte Femininform' ist m. E. aus den Grammatiken zu streichen. Die griechischen Übersetzer haben sie augenscheinlich nicht gekannt. Hier

hat Gr. Καλέσεις קָרָאת, Gen. 33 11 las er nicht הֵבָאת (so Mas.), sondern mit Recht הֵבֵאתִי. Ex. 5 16 ist verderbt und wol nach Gr. herzustellen (K. G. § 74 1.); נִפְלָאת Ps. 118 23 hat Bäthgen mit gutem Grund die Lesung der LXX. Aq. Targ. Hier, נִפְלֵאת st. נִפְלָאת Mas. vorgezogen. Dt. 31 29 vgl. Jer. 44 23 liegt jedenfalls Textverderbnis vor. Die Form קראת (in Dt. von Gr. ausgelassen) ist wol unter Einwirkung des nachfolgenden את entstanden. Es ist hier einfach קרת zu schreiben und קָרָת zu lesen. Denn auch für die Verba לה sind die 'archaistischen' Formen 'גָּלַת' zu streichen. Von den angeführten Beispielen (Ges. K. [27] § 75 m) fällt הלאת Ez. 24 12 fort (vgl. Cornill, Bertholet, Krätzschmar z. d. St.). In Jer. 13 19 ist das zweite הָגְלַת mit Duhm in גָּלַת zu ändern. Es verbleiben nur Lev. 25 21 עָשָׂת, 26 34 הִרְצָת, Jer. 13 19ᵃ הָגְלָת. Aber warum soll man nicht hier, wie es die Mass. zu 2 K. 9 37 selbst tut (הָיָת), einfach עָשָׂת, הִרְצָת, הָגְלָת lesen? Das ist um so wahrscheinlicher, als die alte Femininform ת überhaupt kaum zu halten ist. Denn da das וְשָׁבַת Ez. 46 17 (Ges.-K. [27] § 44 f. § 72 o) zweifelhaft ist (s. Cornill, Bertholet, Krätzschmar z. d. St.), bliebe als einziger Beleg nur אזלת יָד (Dt. 32 36) übrig. Wenn man an dem Text festhält, der doch wol nicht ohne Bedenken ist (Klost. l. אָזַל יָתֵר, Gr. hat mit seinem καὶ ἴδεν παραλελυμένους αὐτούς auch wol etwas anderes gelesen), so wird man eben einfach אזלה zu schreiben haben.

קראת kann hier also nur sein „du wirst nennen" (so Gr.); aber das ist doch Widersinn, dass Ahaz selbst einen (etwa eigenen) Sohn mit einem Namen benennen soll, der ihn stets an seinen Unglauben und an eine zu erwartende Strafe Gottes dafür erinnern wird.

Ich lese deshalb, da eine Änderung in קראת durch Gr., der auch schon קראת (καλέσεις) las, widerraten wird, קָרָאתִי: ich, Jesaja, werde ihn Immanuel nennen. Es ergiebt sich daraus, da er doch nicht fremde Kinder benennen wird, dass der Knabe als sein Sohn zu verstehen ist, mit anderen Worten, dass die עלמה seine Frau ist. Wie der Prophet seine anderen Söhne mit bedeutungsvollen Namen nennt, so wird er es auch mit dem Knaben tun, dessen Geburt bald zu erwarten ist. Schon insofern ist der Knabe ein אוֹת, wie 8 18 auch sagt. Aber das genügt hier doch im Zusammenhang nicht. Nicht blos der Knabe selbst soll ein אות sein, es muss doch auch in seiner Geburt irgendwo das אות mitgegeben sein. Wir denken doch mit Recht immer wieder an ein wunderbares אות, dessen Eintreffen auch das Eintreffen der syrischen

Niederlage verbürgen wird. Dies Wunder besteht in der Voraussage des Propheten, dass die עלמה einen Sohn gebären und er diesen dann Immanuel nennen wird. Wird dies eintreffen, dann wird auch der für Juda günstige Verlauf der syrischen Expedition sicher zu erwarten sein, beides ist dann das Siegel für das Wort, dass 'Gott mit uns', aber nicht mit Dir, o Ahaz, bei der assyrischen Not sein wird. Entspricht so diese, besonders von Gesenius (z. d. St., S. 301 f.) geschickt begründete, Auffassung durchaus dem, was der Zusammenhang und die Grammatik an die Hand geben, so sind die Einwendungen wenig besagend: „Jesaja kann nicht wissen, ob ein Kind, das erwartet wird, ein Knabe sein wird" (Smend [2] S. 229, ebenso Marti S. 76). Ein echt rationalistischer Einwand! Der Engel konnte nicht wissen, ob das Kind der Hagar ein Sohn sein würde! (Gen. 16 11.) Wie dort der Engel, so ist hier Jesaja der Vertreter Jahves, Jahve redet durch ihn. Jahve sagt die Geburt eines Sohnes voraus, Jahve giebt ihm durch seinen Propheten den bedeutungsvollen Namen Immanuel. Beide Geschehnisse (Geburt wie Namengebung) sollen ein אות für Ahaz sein, dass Jahve die Hand im Spiel hat. „8 3f. wird die Geburt eines Sohnes des Jesaja ganz anders erzählt" (Sm. a. a. O). Was soll das beweisen? Hier sinds doch auch ganz andere und besondere Umstände. Weiter: Jesaja konnte seine Frau, da sie schon einen Sohn hatte (שאר ישיב), nicht עלמה nennen. Aber es konnte eine zweite Frau sein (so Riehm a. a. O., der überhaupt gut zu der Sache spricht). Di-Ki. meinen, da „dichte" man ihm eine zweite Frau an. Ebenso gut kann man sagen, Di-Kittel erdichten, dass die Mutter des Maher-Schalal auch die des שאר ישוב sein müsse. Auch zur Zeit des Jesaja wird es vorgekommen sein, dass eine junge Frau starb und den jungen Mann mit einem oder mehreren kleinen Kindern zurückliess. Auch da trug es sich wol zu, dass der junge Mann sich aus dem Zwang der Verhältnisse heraus oder aus Neigung bald wieder verheiratete. Wenn etwas so häufig Eintretendes auch bei Jesaja sich ereignete, so ist das nicht wunderbar. „Er hat nichts davon erzählt." Aber was hat er denn viel von sich erzählt? Hören wir überhaupt von seiner Heirat? Von der Geburt des שאר ישוב? Physische Gründe kommen endlich gar nicht in betracht. Man bedarf des bei einem Propheten bedenklichen Ausweges der Annahme einer Nebenfrau nicht; denn das הרה V. 14 kann ja durchaus der Gegenwart angehören, also sie ist schwanger und wird gebären (vgl. in gleichem Sinn Gen. 16 11); ich halte das sogar für wahrscheinlicher, da nicht die Schwangerschaft, sondern die Geburt eines Sohnes geweissagt werden soll, (so

auch Gesenius, Mt. u. a. a.). Stand also die Mutter etwa Anfang 735 dicht vor der Geburt, so konnte das 8 3[aa] Berichtete doch in die Mitte 735, die Geburt des Maherschalal Anfang 734 fallen, so dass auch sie noch vor der Heimsuchung von Ephraim und Aram durch die Assyrer anzusetzen wäre. Das ואקרב ותהר wird ja mit Recht zumeist plusquamperfectisch gefasst. Und dass Jesaja hier (8 3) הנביאה, dort (7 14) העלמה sagt, wird der ihm nicht zum Verbrechen anrechnen, der das weiss, dass mancher Professor nicht blos von seiner ‘Frau’, sondern auch von ‘Frau Professor’ zu anderen redet. —

Es gilt fürder, für Jesaja und seine Schüler, treu an der von Jahve gegebenen תורה und תעודה zu halten und gegenüber aller Versuchung zum Abfall fest zu stehn. Tod und Teufel, auf die das Volk sich verlässt, mögen ihnen nicht schaden, während die Masse in der Zeit der Not sich von seinen irdischen und überirdischen Herren verraten sehen wird (19—22)[1].

III Dritte Periode des Jesaja

Es ergiebt sich also, dass Jesaja die Religion vom Volk, vom Staat löst und sie an eine kleine Gemeinde bindet, eine Gemeinde, deren Mittelpunkt er selbst ist und die durch die Annahme der ihm gewordenen oder werdenden Offenbarung (תורה und תעודה) sich zu Jahve bekennt. ‘Wer da glaubt, bleibt’, dieser Glaubenssatz muss auf sie Anwendung finden; er bringt den Propheten zur Scheidung zwischen dem Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα, bringt ihn aber auch zu der

1) Das etwa der Sinn der Verse. Doch kann bei dem Zustand des Textes nichts Sicheres ausgemacht werden. Die Streichung des Verses 19—20[a] (Duhm Mt.) macht sich die Sache zu leicht. Sie ist nicht genügend begründet. Die Anrede in אליכם gilt hier nicht Ahaz und den Seinen, was bei Annahme der Echtheit nach Duhm (aber warum?) der Fall sein müsste, vielmehr den Jüngern und Söhnen des Propheten aus dem Munde des Jesaja, was wirklich nicht soweit abliegt und doch wohl das einfachste ist; oder es ist hier ein Befehl Gottes an Jesaja und die Seinen zu sehen; Jahve sagt: Haltet an mir fest. Drauf der Prophet: Ich versiegele die Thora und Theuda bei den Meinen und harre auf Jahves Wort und Werk. So antwortet Jahve: So bleibet nun gegenüber aller Gefahr und Versuchung bei dieser Thora und Theuda!

notwendigen Behauptung, dass das allgemeine Gericht diesen 'Rest' verschonen wird und verschonen muss. Und an solcher Gewissheit hat er durchaus festgehalten bis zuletzt[1]). Diese 734 errungene Hoffnung und Meinung tritt uns deutlich in dem wahrscheinlich 727 gesprochenen Wort (14 28—32) entgegen. Es lag nahe genug, anzunehmen, dass mit dem Tode Tiglat-Pilesar III auch der Zusammenbruch der assyrischen Weltmacht gekommen sei. Tiglat-Pilesar allein hatte Assur aus seiner Ohnmacht erweckt. Mit seiner Person schien also Assurs Bestand auf das untrennbarste verbunden. Nun er gestorben, konnte man wähnen, die Stunde der Freiheit sei gekommen. Und wenn wir auch bis jetzt über Salmanassars IV Taten und Erlebnisse aus den Keilschriften so gut wie gar nichts hören[2]), so werden wir doch annehmen dürfen, dass der Abfall des Hosea (2 K. 17 1 ff. 18 9 ff.) sowie des Luli von Tyrus (Menander bei Josephus, Ant. IX. 14 2) eben mit dieser durch den Tod Tiglatpilesars III zusammenhängenden Erschütterung des Reiches in Verbindung steht[3]).

1) Doch siehe unten S. 157 f.

2) Assyr. Eponymenliste K. I. B. I S. 214 f.; babyl. Chronik K. I. B. II. S. 277.

3) Zwar beweist 2 K. 17 3 ff. nicht, dass Hosea sofort abfiel, dann wieder beim Herannahen des Salmanassar zu Kreuze kroch, darauf noch einmal abfiel und ins Gefängnis wanderte, während seine Hauptstadt belagert und genommen wurde. 17 3 f. ist Parallelbericht zu 5 f. (vgl. Winckler a. t. Untersuchungen, 15 ff.) und bezieht sich auf dieselbe Sache wie 17 5 f. 18 9 ff. Aber es hindert nichts anzunehmen, dass die Verschwörung sofort nach dem Tode des Tiglat-Pilesar angezettelt ward (727), dann der Tribut eingestellt wurde (etwa 726), worauf endlich ein assyrisches Heer herbeieilte und (724—22) Samarien ein Ende machte. Auch Sanherib erscheint erst 701 in Syrien, obwol der Abfall Syriens ins Jahr 705/4 zu setzen sein wird. So konnte auch Salmanassar zunächst noch anderswo zurückgehalten sein, etwa in Babel? Darauf ginge dann am Ende die Zerstörung von Šabarain [Winckler K. A. T.[3] 62], wenn nicht doch an שמרון zu denken ist; denn die babylonische Chronik berichtet trotz Winckler (ebenda) auch Sachen, die nicht im babylonischen Gesichtskreis lagen [so z. B. die Eroberung von Sidon, K. I. B. 282 f.] und ein Jahr (also etwa 727 oder 726) wird für die Eroberung von Šabarain nicht angegeben, es ist die einzige Tat, die von Salmanassars fünfjähriger Regierung überhaupt erwähnt wird. Die Bibel sagt nicht, dass der Abfall des Hosea, sondern der Rachezug des Salmanassar

In dieser Zeit also schicken die Phönikier Gesandte nach Jerusalem mit dem Antrag auf ein Schutz- und Trutzbündnis. Sie sollen abziehen mit der prophetischen Antwort, dass Jahve Philistäa mit Stumpf und Stil ausrotten, der voreiligen Freude daselbst ein jähes Ende setzen werde. Dagegen wird er auf dem Ṣion den Verachteten und Elenden, die sich auf ihn verlassen, eine sichere uneinnehmbare Zufluchtsstätte bereiten. Es gilt, auf Jahve, nicht auf menschliche Hilfe vertrauen. 'Wer glaubt, bleibt'.

Es liegt doch immer am nächsten, die Nachricht von dem Todesfall eines Philistäa knechtenden Oberherrn als Anlass für die Gesandtschaft der Phönikier und für die Antwort des Propheten zu nehmen. Der Einwurf, dass „sonst das Bild vom Stabe und seinem Zerbrechen, so häufig es ist (9 3. 10 5. 24. 26. 14 5, Jer. 48 17), nie von einer Person und deren Tod, sondern nur von einer Zwingherrschaft und deren Abschüttelung gebraucht“ wird (Dill. 5. 142; auch Ges., Hitz), besagt für den nicht viel, der sich erinnert, wie häufig König = Reich ist (vgl. z. B. Dan. 7 17). Ausserdem ist ein plötzlicher Zusammenbruch der assyrischen Macht in der Zeit von 740—700 überhaupt nicht nachzuweisen (auch nicht 701, an welches Jahr man gern denkt, vgl. meine Schrift Die Jesajaerzählungen Jes. 36—39, S. 91ff.; dazu war Philistäa ja damals vor der Umkehr Sanheribs vollkommen unterworfen, Jerusalem war gedemütigt, so dass da ein Bündnisantrag von Philistäa nicht mehr in Frage steht). Man muss die Wirkung der Niederlage, die Humbanigaš von Elam 721 oder 720 nach der babylonischen Chronik dem Sargon bei Dur-ilu beibrachte (vgl. Winckler, altt. Untersuchungen, 135 ff., und Cheyne, Einleitung in das B. Jesaja, S. 81) stark übertreiben, um sie als Anlass unseres Wortes ansehen zu können.

Dass bei dem zerbrochenen Stab an die Abschüttelung der jüdischen Macht zu denken sei (Dill.), ist gewiss irrig. Denn nach Abwerfung des jüdischen Joches werden die

---

im vierten Jahre des Hizkia statthatte. Es ist gut möglich, dass auch philistäische Städte den Tribut einstellten, ja selbst Juda sich beteiligte. Das Schweigen der Inschriften besagt nicht viel, die Philister konnten irgendwie nach dem Fall Samariens in die Abhängigkeit zurückkehren, da sie vielleicht noch nicht alle Brücken hinter sich abgebrochen hatten. Überdies ist ja auch möglich, dass sich Juda einem Bündnis (Jes. 14 28 ff.) versagte und es damit überhaupt auch in Phönikien zu keinem Aufstand kam.

Philister schwerlich Boten mit Bündnisanträgen nach Jerusalem gesandt haben, und die Zerschlagung des Spruches in 2 Worte, deren erstes nach (angeblicher) Abschüttelung des judäischen Joches im Jahre 734 entstand, das andere später (etwa 705 oder 722) von einer philistäischen Gesandtschaft meldet, verrät nur die Verlegenheit, in welche die Beziehung des Stabes auf die judäische Herrschaft versetzt. Ausserdem führt das Bild: Aus der Wurzel der Schlange wächst die Viper, der fliegende Saraph hervor, doch auf einen inneren Zusammenhang der vergangenen und kommenden Bedrückung; die kommende aber wird von Assur aus erwartet, wie die Ausdrücke מצפון בא וגו׳ zeigen, also war das auch mit der vergangenen der Fall. Das Bild von der aus einer Schlangenwurzel kommenden Viper spricht auch gegen die von Marti übernommene Auskunft Duhms: die Schlacht bei Issus habe die Philistäer zu grosser Freude über den Fall der persischen Bedrücker erfüllt. Alexander und seine Macht ist schwerlich als aus persischer Wurzel gewachsen empfunden. Und was sollten wol damals philistäische Gesandte in dem politisch bedeutungslosen Jerusalem? Es kommt doch für 14_{28} ff. nur Assur ernstlich in Frage und zwar, da ein Zusammenbruch der assyrischen Macht in jener Zeit nicht stattfand, nur der Tod eines assyrischen Herrschers. So denken denn auch die meisten Forscher an assyrische Könige. (An Tiglatpilesar III G. Smith, Schrader, Duncker, Barth u. a. a., an Salmanassar IV Bredenkamp, Giesebrecht, Cornill; an Sargon W. R. Smith, Driver, Kuenen). Sanheribs Tod (681) kommt wol nicht in Frage. Gegen die Zeit von Sargons Ende (705) spricht mir nicht so sehr, dass damals in Jerusalem die Stimmung einem solchen Bündnis entgegenkam (Giesebrecht, Beiträge, S. 91 f.), während ja doch Jes. 14_{28} eine Abweisung vorliegt (der Prophet konnte ja doch eine der allgemeinen Stimmung entgegengesetzte Meinung haben und aussprechen), als vielmehr die Erwägung, dass die Geschichte doch längst bewiesen hatte, dass Assurs Macht nicht auf zwei Augen stand. Es lag damals (705) gar nicht so besonders nahe, dass man sich in Philistäa über Sargons Tod als über den Untergang der knechtenden assyrischen Macht freute. Dieselbe Erwägung spricht auch gegen die Ansetzung des Wortes 14_{28} ff. ins Jahr 722 (Salmanassar IV. †). Dazu liess der Usurpator Sargon, der sehr energisch und schnell vorging, kaum die Meinung aufkommen, als sei Assurs Macht erschüttert. Die Philistäer konnten auch damals schwerlich die Hoffnung hegen, bei den Judäern irgendwelches Gehör zu finden, da das Samarien belagernde assyrische Heer ja doch dicht an Judas Grenze lagerte. Der einzig

bemerkenswerte Grund, den man gegen das Jahr 727 († Tiglatpilesar III) aufgeführt hat, dass nämlich Jesaja eine solche Sicherheit und Ruhe assyrischen Angriffen gegenüber in jener Zeit nachweislich nicht hat laut werden lassen (Giesebrecht a. a. O. S. 92), fällt nach unseren Darlegungen hin. Für das Jahr 727 spricht aber auch die Zeitangabe an der Spitze des Wortes. Zwar mag sie nicht von Jesaja selbst stammen, da er משא nicht gebraucht und es doch bedenklich ist mit Cheyne (Einl. z. d. St.) wegen der Übersetzung ῥῆμα st. ὅρασις in LXX: דבר dafür zu setzen, da משא öfter auch durch ῥῆμα wiedergegeben ist (Marti, 15 1. 17 1. 22 1). Aber sie wird alt sein und nicht auf den späten Sammler gehn, der etwa 13 1. 15 1 u. s. w. einleitete. Denn dieser giebt nie eine zeitliche Bemerkung. Die Späteren hätten mit dieser Zeitangabe denn doch wol andeuten wollen, dass durch den Tod des Ahaz Philistäa frei zu werden hofften. Diese Meinung widerspricht aber nicht nur den Tatsachen, insofern die Assyrer die Hand auf Philistäa gelegt hatten, sondern auch der Anschauung der Juden. Wie sie wol wussten, dass Elath unter Ahaz wieder an Edom fiel (2 K. 16 6), so erzählten sie sich auch, dass dieser König wegen seiner Gottlosigkeit sowol durch den syrisch-ephraimitischen Krieg, als auch durch Angriffe der Edomiter und Philister gestraft wurde. Ja, diese, die als frei und selbständig erscheinen, reissen Städte des judäischen נגב an sich, um sich in diesen anzusiedeln (2 Chr. 28 18). — Ist die Datierung aber alt, so hat man keinen Grund, sie mit dem Inhalt und Anlass der Worte 14 29 ff. in sachlicher Beziehung zu denken. Sie ist dann als einfache zeitliche Bestimmung zu fassen wie z. B. 6 1. Ahaz wird 727, im Todesjahr des Tiglatpilesar, gestorben sein. 16 Jahre soll er regiert haben. Da des Uzzias Todesjahr, das man ja meist mit dem des Jotham zusammenwirft, gut 743/42 gesetzt werden kann (s. o. S. 94 f.), so würde das für des Ahaz Tod auf das Jahr 727 führen. Nach 2 K. 18 9 ff. fiel die Eroberung Samariens in das 6. Jahr des Hizkias (also Eroberung 722/21, Regierungsantritt des Hizkias 728/27). Auf das gleiche Jahr (727) weist auch 2 K. 17 1 (in Widerspruch zu 2 K. 15 30), wonach die neunjährige Regierung des Hosea im 12. Jahre des Ahaz begann. Hosea trat die Regierung 731 an. Das würde (731 + 12) auf 743 als Beginn des Ahaz führen. 16 Jahre regiert er, starb demnach 727. Die Notiz, dass der Sanheribzug (701) ins 14. Jahr des Hizkia fällt, sein Regierungsantritt wie der Tod seines Vaters Ahaz auf 715 fallen würde, ist künstlich aus dem Abzug der 15 Jahre (2 K. 20 6) von der Gesamtsumme der Regierungszeit (29 Jahre) des Hizkia erschlossen (s. m. Schrift a. a. O.

S. 20). Man kann also den Tod des Ahaz recht wol ins Jahr 727 setzen. Also würde auch die Überschrift, die gute Tradition bietet, für unsere Auffassung sprechen, dass nämlich bei dem 'zerbrochenen Stab' an den verstorbenen Tiglatpilesar III zu denken ist[1]).

Die Zerschlagung des Wortes in zwei zeitlich geschiedene Hälften (Dillmann [5] z. d. St.; Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte III. 431 S. 125) ist ebenso verfehlt wie die Annahme der Unechtheit einzelner Verse (so Sörensen, Juda und die assyrische Weltmacht, S. 5, Chemnitz 1885, der nur V. 29 und 31 als im Jahre 727 von Jesaja gesprochen hält) oder gar des ganzen Abschnittes (Duhm, Marti). Der Grund, dass Jesaja nie das Gesamtvolk 'Arme und Elende' nenne, auch nie der Gesamtheit des Volkes die Gesinnungen von V. 32 zuschreibe, das geschehe vielmehr erst im nachexilischen Judentum, wiegt zu leicht; denn dem Machtspruch Martis, dass עניי עמו nicht die „Ärmsten seines Volkes", vielmehr „die Armen, die sein Volk sind", bedeutet, kann man getrost die gegenteilige Behauptung gegenüberstellen. Gewiss soll ein Teil seines Volkes, die äusserlichen Anhänger Jahves, keine Bergung finden. Für Philistäa soll aber überhaupt kein Rest bleiben, während Jahve um seiner Armen willen den Ṣion festgegründet hat; es bleibt also ein Rest des jüdischen Volks und des Staats durch Jahves Hilfe. Dem Satz des Judentums, dass Jahve seine Ärmsten, d. h. seine ganze Gemeinde, nicht untergehen lassen werde, geht der voran, dass er sich der Armen in seinem Volk annehmen wird und muss; sie, die sich in ihrer Not an Jahve halten, können nicht preisgegeben werden. Dieser Glaube wird von der jüdischen Theologie übernommen und durch die jüdische Gleichung עמו=עניים vergröbert und verdorben. Hier wie so oft führt die jüdische Theologie über den Prophetismus auf die altisraelitische Volksreligion zurück. In Altisrael musste Jahve sein Volk schützen; aus dem war nach dem Exil die Gemeinde geworden, also musste er die Gemeinde schützen. Aber hieraus begreift sich noch ganz und gar nicht (was man als selbstverständlich gar keiner weiteren Erörterung würdig), warum nun die ganze Gemeinde mit אביונים und עניים bezeichnet wird. Daraus, dass die jüdische Gemeinde in der nachexilischen Zeit nicht die weltbeherrschende Rolle spielte, die sie erhoffte und wünschte, ja mancherlei

1) Procksch a. a. O. S. 42 glaubt im Anschluss an Winckler und Rost das Jahr 720 als Todesjahr des Ahaz und als das Jahr dieser Rede ansetzen zu müssen.

Nöte erleiden musste, wie übrigens die Nachbarvölker gewiss nicht minder, ergiebt sich doch noch nicht, dass sie אביונים 'Bettler und armselige Leute' waren! Wir nennen unsere altrheinischen Gemeinden die 'Gemeinden unter dem Kreuz', niemand, auch unter ihnen, ist es eingefallen, sie die 'Bettlerleute' zu nennen und daraus einen besonderen Anspruch auf Gottes Hilfe herzuleiten. Aus den Psalmen, in denen die עניים durchaus nicht immer die Gesamtgemeinde, sondern oft genug einen Teil im Gegensatz zu einem anderen bezeichnen, geht deutlich genug hervor, dass die Sänger und Dichter der exilischen und nachexilischen Gemeinde den Glauben, Gott müsse sich der עניים annehmen, schon vorfanden. Die Tatsache aber, dass nicht blos das ganze Volk, sondern auch einzelne sich für die עניים hielten und mit den diesen gegebenen Hoffnungen trösteten, erweist eben, dass an dem Satz, Gott wird die עניים=עמו oder עדת ישראל nicht verlassen, nur der Satz: die עניים sind עמו, dem Judentum entstammt; das andere ist übernommen; den Trost, der in dem Glaubenssatz lag, dass Jahve seine עניים nicht preisgeben werde, suchte sich, sei es die ganze Gemeinde, sei es diese oder jene Partei, zu nutze zu machen. — Aber dieser Glaube, dass Gott sich der עניים annehme, sie in der Not nicht fallen lassen werde, muss doch seinen ganz bestimmten Grund gehabt haben! Wenn Gott den Reichen Vorwürfe macht, dass sie der Armen Häupter zertreten (Amos 2 6. 8 4), das Recht beugen und so Wittwen und Waisen berauben (Amos 5 10. ff. Jes. 1 17. 23. 10 2 u. ö.), wenn er sich also öffentlich als Anwalt und Freund der עניים kund tut, so erklärt das die Sache doch noch nicht. Denn dass bei der von den Bedrückern herbeigeführten Lage der Stadt damit alle, auch die bedrückten Bürger, die אביונים und עניי ארץ (Amos 8 4), untergehen werden, versteht sich für das Gefühl der alten Propheten zunächst ganz von selbst. Auch Jesaja hat zuerst so gedacht. Dann aber scheidet er zwischen Volk, Masse, die verloren geht, und einem Rest, der die Gewähr der Dauer hat. Gewähr der Dauer haben aber auch, diesen Satz setzt das Judentum als allgemein bekannt und angenommen voraus, die עניים. So wird man denn den „Rest“ des Jesajas den עניים gleich setzen müssen. Der Grund zu dieser Bezeichnung des שאר muss natürlich in bestimmten Vorgängen gesucht werden. Man ist ja gewohnt, sich den Jesaja als grossen Herrn vorzustellen, der Zutritt zum Hofe hatte; der, wenn auch nicht geliebt, so doch zu sehr gefürchtet wurde, als dass man (so bis zur Zeit des Manasse etwa) sich gegen ihn und seine Schützlinge gewendet hätte. Dies Urteil ist aus den ungeschichtlichen, frühestens der exilischen Zeit an-

gehörigen Erzählungen Jes. 36—39 entnommen, die in dieser Richtung für uns nicht massgebend sein dürfen; die Reden des Propheten geben gar keinen Anlass zu der Meinung, dass er irgendwie besser behandelt worden sei wie Amos, den die officielle Kirche vertrieb (Amos 6_{10} ff.), oder wie Hoseas, den sie für 'verrückt' ausschrie und töten wollte (Hos. 9_{7} f.). Höhnisch hat man seinen Prophetenberuf angezweifelt; erst sollen seine Worte in Erfüllung gehn, dann will man mit sich reden lassen (5_{19}). Und wenn nun manches anders kam, als er's gemeint und vorhergesagt, so wusste er sich ja damit abzufinden; aber seine Gegner, die אנשי לצון werden nicht gerade sehr durch seine Belehrung (Jes. 28_{23} ff.) überzeugt und zum Schweigen gebracht worden sein. Gewiss, sie waren seiner ewigen Schulmeistereien satt (28_{9} ff.); er soll sie endlich mit dem Gerede von dem Tage des קדוש ישראל verschonen (Jes. 30_{9} ff.). Man verlangte von ihm, dass er mit dem Strom schwimme (Jes. 30_{10}, vgl. Mich. 2_{11}). Er sollte reden, wonach ihnen die Ohren juckten. Jesaja tat das Gegenteil, er scheute niemand; mit unglaublicher Schärfe trat er den einzelnen, sei es Königen (Ahaz), sei es Ministern (Sebna Jes. 22), sei es ganzen Klassen (Jes. 5), sei es dem Gesamtvolk (Jes. 1_{2} ff. 30_{9} ff. u. ö.) gegenüber. Er war, wol auch in den Tagen des Hizkia, zu dem er kaum das Verhältnis hatte, wie es nach 2 K. 18 ff. anzunehmen wäre, für die Politiker und Herrn, gegen die er das Volk doch geradezu aufzuhetzen schien, der bestgehasste Mann; und dass der Hass gegen ihn auch seine Anhänger treffen musste, dass sie geradezu als Revolutionäre gelten mussten, wird für den, der einigermassen die Geschichte kennt, leicht erklärlich sein. Es ist ja geradezu ein historisches Gesetz, dass die neuen grossen Gedanken auf religiösem und socialem Gebiet von den herrschenden Klassen als umsturzerregend empfunden und bezeichnet werden. Sollte das zur Zeit des Jesaja anders gewesen sein? Wenn er und die Seinigen das allgemeine Denken und Tun nicht mitmachten (8_{19} ff.), so verursachten sie Ärger, ja forderten Angriffe heraus. Darnach kann es — wir hören es nicht, wissen aber auch ebenso wenig vom Gegenteil — noch unter Ahaz zur Bedrückung des Propheten und seiner Anhänger gekommen sein. Das würde uns auch erklären, warum von Jesaja aus den Jahren 734—27 kein weiteres Wort erhalten ist. Vielleicht konnte er damals nicht mehr öffentlich hervortreten, gerade wie später Jeremia unter Jojakim sich nicht mehr öffentlich zeigen durfte. Um so verständlicher dann, dass er gerade nach dem Tode des Ahaz eine Ehrenrettung Jahves in der Be-

wahrung dieses seines verfolgten Kreises zu Sion hoffte. Nehmen wir das aber auch nicht an: es ist ein weiteres historisches Gesetz, dass neue grosse religiöse Ideen zuerst Eingang bei den Armen, Elenden, Bedrückten finden, sollte das zur Zeit des Jesaja, der ja überall gerade für sie eintrat, anders gewesen sein? Sollten nicht gerade die עניים mit ihrer Zuneigung und ihrem Glauben sich ihm zugewandt haben, zumal er doch im Namen Jahves als ihr Anwalt gegenüber den Wolhabenden auftrat? Dann war ja der שאר im wesentlichen eine Versammlung von עניים; was ihm (dem שאר) galt, galt auch diesen, nämlich dass sie die Verheissung der göttlichen Hilfe hatten. Weit entfernt also davon, dass die Ausdrücke דלים, עניי עמו, אביונים (14_{32}) gegen jesajanische Abfassung sprechen, lassen sie sich gerade aus jener Zeit, aus den Erfahrungen, die Jesaja damals machte, vortrefflich erklären. — Dass aber der Prophet sonst David als Gründer Jerusalems hinstelle nach 29_{1} (Marti), steht an dieser Stelle nicht, und wenn es dastünde, was sollte es gegen das יסד ציון (V. 32) beweisen? Kann nicht Jahve eben durch David den Sion gegründet haben? Die Behauptung das בְּהָרָרַי (so l. Marti mit Cheyne st. בכורי) könne Jesaja dem Jahve nicht in den Mund gelegt haben, ist gleichfalls haltlos (s. u. z. Jes. 14_{24-27} S. 144), ganz abgesehen davon, dass doch בהררי immer nur Konjektur ist. — Aus obigen Erörterungen ergiebt sich, dass die Lesung von Bickell, Cheyne 'יענה מלך' für mich unannehmbar ist. Der König, jetzt also Hizkia, kann schwerlich den philistäischen Boten die stolze Antwort gegeben haben, dass die 'Verachteten' in Sion gerettet werden sollten. Dann gab er sich und die Seinen ja von vorneherein preis. Zu יענה ist vielleicht הָעֹנֶה als Subjekt zu denken (vgl. 6_{10} רָפָא), also „was soll man sagen?"; besser scheint mir noch die Änderung אֶעֱנֶה, was soll i c h sagen. Der Prophet giebt hier den philistäischen Boten die Antwort Jahves, wie in Kap. 18 den äthiopischen.

Die gleichen Gedanken wie 14_{28-32} treten uns 28_{14} ff. entgegen, in einem Abschnitt, der uns wol etwas tiefer führt, wenn es auch nie gelingen wird, ihn zeitlich genau zu bestimmen[1]). Man hat doch den Eindruck, dass die weisen

1) Es liegen hier möglicherweise Stücke verschiedener Zeit vor, doch ist dann die Zusammenfügung wol durch Jesaja selbst vollzogen. Mit dem וגם אלה (V. 7) kann eine Rede nicht beginnen. Mag es nun an V. 6 (s. o. S. 110 f. Anm.) oder V. 4 anknüpfen; es verbindet zeitlich auseinanderliegende Abschnitte. Hat Jesaja aber selbst Reden vielleicht verschiedener Zeit zusammengefügt, obwol diese Annahme

Politiker gegen Jahves und des Propheten Rat, die dem Volk Ruhe wünschten, darum auch wol die nun einmal herbeigeführte Abhängigkeit von Assur nicht voreilig abgeworfen wissen wollten, nicht blos mit dem Gedanken eines Abfalls spielen, sondern fest entschlossen sind, im Vertrauen auf den Beistand teuflischer Mächte, die Losreissung wirklich zu vollziehen. Das war kaum unter Ahaz der Fall, weiter ist Judäa augenscheinlich bis 722 ruhig gewesen. In das Geschick des Nordreiches wurde es nicht verflochten, und es scheint fast, dass man bis 713 oder wenigstens bis 720 Ruhe hielt. So sehr nun der Prophet mit seinem Herzen an der Erhaltung des ganzen Staates hängt — und sein Kampf gegen die falsche gottlose Politik der Machthaber zeigt das ja genug — so sah er doch, dass der Staatswagen dem Untergang entgegenrollte, und da war seine Hoffnung der „Rest", der da

---

für 7—13, 14—22 keineswegs nötig ist, so wird man erwarten dürfen, dass er sie nicht äusserlich nur zusammenfügte, sondern er hat sie dann sicher zu einem Ganzen verschmolzen. In der Tat liegt auch ein klarer und guter Gedankengang vor. Das Verdammungsurteil Jahves war seiner Zeit auf Samarien beschränkt (V. 1—6). Dies Urteil trifft später nicht mehr zu. Die das Volk (העם הזה), das darum nicht mehr Jahves Volk ist, beherrschenden Herren verfolgen ihre eigene Politik, wollen sich durch den doch nur Jahves Weisung bringenden Propheten nicht mehr schulmeistern lassen. Sie haben auf schwarze Künste ihr Heil gesetzt; die sollen ihnen helfen, wenn ihre das Volk beunruhigende Politik in Schwierigkeiten führt. Aber Jahve wird sich furchtbar rächen, 'auf assyrisch' mit ihnen reden, das jetzige Staatsgebäude niederreissen und wegschwemmen (V. 17ff.) und ein anderes dafür an die Stelle setzen. Mag das unglaublich und wunderbar erscheinen, dass er sich selbst gegen sein Volk erhebt: das Unglaubliche geschieht. Es ist festbeschlossene Sache. (7—22); ob 23—29 diesem Zusammenhang angehört, ist mir zweifelhaft; die Unechtheit (Brückner, Cheyne, Marti) ist mir nicht erwiesen. Ich bin geneigt V. 9—13 und V. 14—22 als sachlich und zeitlich zusammengehörig zu nehmen. Dass der Feind, durch den Jahve eine fremde Sprache zu seinem Volk reden wird, von dem man sich lösen will, um so den Staat wieder in unabsehbare Wirren zu stürzen (V. 12), Assyrien ist, halte ich mit den meisten für das wahrscheinlichste. Anderseits ist es augenscheinlich noch nicht zu Verhandlungen mit anderen Mächten, vor allem nicht mit Ägypten, gekommen. Jesaja nennt sonst die Dinge klar heraus. Er kämpft deutlich genug gegen ein philistäisches (14 28 ff. 20), äthiopisches (C. 18), ägyptisches (C. 30. 31) Bündnis. Hier verlässt man sich auf Toten-

bleiben muss. Das Aussprechen dieser Hoffnung bedeutet natürlich ein Todesurteil für die Machthaber und den Staat. In diesem Sinne, mit dieser Spitze finden wir sie nun C. 28 16 ff. ausgesprochen. Es sollte nicht mehr versucht werden, das הִנְנִי יִסַּד unter Berufung auf die falsche Punktierung von 29 14. 38 5 in dieser Schreibung (statt des allein zulässigen הִנְנִי יֹסֵד) zu halten und perfektisch zu verstehen[1]). Der Prophet kündigt etwas an, was in der unmittelbar bevorstehenden Zeit von Gott gewirkt werden soll. Und das kann für die Machthaber nur verderblich sein. Der Zusammenhang gebietet, dass V. 16 eine schwere Drohung bringt[2]). Man darf darum bei dem zu legenden Eckstein nicht an das zwischen Jahve und Israel bestehende Verhältnis denken; denn das bestand ja seit lange; der Hinweis darauf konnte ja die Machthaber nur in dem leichtsinnigen Glauben bestärken, dass, was auch passieren möge, Jahve die Hand über seinem Volk halten werde. Aber auch die — wol allgemein jetzt aufgegebene — messianische Auffassung verbietet sich gleichfalls,

---

orakel und höllischen Zauber. Wol kann man bei כזב und שקר an Pläne zweideutiger Politik denken, sofern man Assur gegenüber Abhängigkeit heuchelt und dabei doch mit den Plänen umgeht, mit den Feinden des Oberherrn, sei es Ägypten, oder abtrünnigen Philistäern u. s. w. gemeinsame Sache zu machen. Aber dann sind die Pläne noch nicht zur Tat gereift. Jesaja würde sonst gegen die Tat selbst ankämpfen. Nötig aber ist diese Deutung überhaupt nicht. In כזב und שקר kann auch eine Breviloquenz vorliegen. Sie verlassen sich auf Dinge, wie die אובת, die אלילים u. s. w., die in den Augen des Jesaja כזב und שקר sind, und so legt er ihnen selbst das Wort in den Mund: שמנו כזב מחסנו (so richtig Marti). Es liegt hier dann so wie 8 18ff.; doch werden wir zeitlich tiefer gehen müssen, weil wol erst nach dem Tode des Ahaz Versuche, die wenn auch schwer erkaufte, so doch erwünschte Ruhe unter assyrischer Oberhoheit abzuschütteln, aufgekommen sein werden. 711 oder besser 713 (K. A. T.[3] 69ff K. I. B. II. S. 64f.) ist es doch trotz der Abmahnung des Jesaja deutlich zu einem Bündnis gekommen, da verliess man sich weniger auf die höllischen Mächte als auf Ägypten, und das war 705ff. erst recht der Fall. Es käme also die Zeit von 727—713 in betracht. Natürlich ist hier alles ungewiss. Doch spricht für diese Periode auch die enge Fassung des „Restes“.

1) So Duhm, Kittel, Procksch; vgl. dagegen meine Ausführungen in 'Studien und Kritiken' 1893 S. 32f.

2) ebenda, S. 32ff.

weil sie nichts Bedrohliches bringt. Das Gleiche gilt gegen die Meinung (Marti), es handle sich hier um den Glauben. Der Stein ist: „wer glaubt, flieht nicht". Aber abgesehen davon, dass das reichlich unklar, ja schief ausgedrückt wäre (es müsste eben einfach heissen: ʽder Glaube'; das ʽflieht nicht' wäre sehr störend): für einen Jesaja gilt der Glaube schwerlich als eine Gründung Jahves, vielmehr nur als Tat des Menschen (Jes. 7 1 ff.). Der Mensch hat es mit seinem Willen in der Hand, Glauben zu leisten oder zu verweigern. Dass auch dieser Wille der göttlichen Einwirkung unterliegt, ist ein für Jesaja nicht vorhandener Gedanke. Ausserdem ergäbe sich eine Drohung doch nur mittelbar und (17 b) nachhinkend.

Den aus dem Zusammenhang sich ergebenden Forderungen entspricht allein die von mir schon früher ausgesprochene[1]) und bisher nicht widerlegte Meinung, dass mit dem אבן der שאר gemeint ist. Jahve haut den Stein nicht erst zurecht, sondern einen Stein, der die Probe bestanden hat, sich als zum Eckstein tauglich erwiesen hat, den legt er zum Grund eines neuen Gebäudes. Wir müssen also an eine schon vorhandene Grösse denken. Die um Jesaja sich scharende Zahl der Getreuen hat sich in aller Not und Anfechtung als zuverlässig erwiesen, der bewährte Stein ist da; so kann Gott diese kleine Gemeinde bewahren („wer glaubt, wird nicht fliehen") in der allgemeinen Katastrophe. Sie wird dann Ausgangspunkt und Grundstein eines neuen staatlichen Gebildes sein. Das ist fürwahr das schärfste Verwerfungsurteil gegen die Leiter des Volks. Wird nun dem Teil des Volks, dessen Sprecher und Haupt Jesaja selbst ist, durch die Ereignisse recht gegeben, so werden sie eben die Stelle jener Gewalthaber einnehmen, der eigentliche Eckstein des neuen Gebäudes, die Leiter des neuen Staatswesens werden. Denn sie haben in schwerer Zeit das rechte Urteil, die rechte Stellung gehabt. An sie mag sich anschliessen, was sonst von dem zertrümmerten Staat noch übrig ist. Es handelt sich also nicht um die unfassbare „ideale Gemeinde", wie Volz[2]) mich misverstanden

1) a. a. O. S. 35 f.
2) a. a. O. z. d. St.

hat, sondern um etwas sehr reales, um die Israeliten, welche sich in dem öffentlich bewiesenen Vertrauen zu Jahve und seinen Propheten zusammengeschlossen haben.

Vielleicht liegt nun aber in dem Bilde von dem Eckstein schon eine Andeutung darauf vor, dass das Urteil des Jesaja über sein Volk, abgesehen von der eigentlich führenden Klasse, sich gemildert hat, wie zwar hier noch wegwerfend von dem העם הזה geredet wird (V. 14), aber doch in dem הָנִיחוּ לֶעָיֵף das Mitleid mit der Masse zu Wort kommt. Es konnte doch der שאר der Halt sein, an dem die ihrer Führer beraubte Masse in der Zeit der Not sich aufrichten und halten konnte. Hatte der Prophet einmal einen Unterschied gemacht zwischen Israeliten, die zu Grunde gehn, und anderen, die ihres Glaubens wegen 'bleiben' werden, so ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass er dazu fortschritt, das Gericht nur auf die verstockten, unverbesserlichen Herren des Staates zu beziehn, während die blinde, betrogene und verführte Masse, durch die Not sehend und glaubend geworden, sich zu Jahve bekehren und dem שאר anschliessen konnte. Die Frage muss auf jeden Fall im Auge behalten werden. Sie wird zu beantworten sein in Verbindung mit der anderen, wie und wo Jesaja sich die Rettung des Restes gedacht hat (s. u. S. 150 ff.). Das führt zunächst auf seine Stellung zu Assur.

Es will mir scheinen, als ob die bisherige Darlegung sich auch als richtig erweist, wenn man sie von einer anderen Seite aus einer Prüfung unterzieht, wenn man nämlich die Stellung des Propheten Assyrien gegenüber ins Auge fasst. Jahve ist's, der die Assyrer herbeiruft, sie lockt, wie ein Imker es mit seinen Bienen macht. Er hat sich den Assyrer zu bestimmtem Zweck gedungen (7 18 ff.). Dieser Zweck besteht in einer Vernichtung Ephraims (9 7 ff. 17 1 ff. 28 1–4) und einer Verwüstung Judas, die dem Volk das Wasser bis an die Kehle treibt und vielen Habe und Leben nimmt (8 5 ff.). Nun aber der Assyrer auf den Plan getreten, nun der Prophet aus nächster Nähe seine Art beobachtet und aus seinem Tun seine Gedanken, seine Absicht erschlossen hat, ergiebt sich, dass ein gewaltiger Unterschied zwischen den Gedanken Jahves und dieses seines doch nur als Werkzeug gedachten Kriegers ist. Zwar wird und muss er Jahves Willen vollziehen, das

abtrünnige, sündige Volk schwer heimsuchen; es soll alle Nöte einer schweren Kriegszeit durchmachen, der Assyrer wird Beute und Raub davonschleppen, die Bewohner wie Gassenstaub (10 5 ff.) zu Boden treten. Damit aber ist auch seine Aufgabe vollendet. Will er noch weitergehn, so muss Jahve ihm entgegentreten, wenn er anders zeigen will, dass nur er und nicht Assur (und seine Götter) allmächtig auf Erden schaltet. Ist er der קדוש, der in seiner Allmacht Assur zu seinem Zwecke herbeiholte und darin seine קדש erwies, so muss er ebenso sich jetzt gegen Assur wenden, um sich öffentlich als den קדוש, den מלך der Welt (6 5) zu zeigen. Die Richtigkeit dieser Auffassung geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aus 10 5 ff. 17 12—14. 18 1—6. 29—31 hervor. Wir hören in 10 5 ff., dass Assur im Gegensatz zu Jahves Plänen auf volle Vernichtung des Volkes Juda hinauswill. Seine Gedanken gehen auf Herstellung eines Weltreiches. Somit setzt er an Stelle der selbständigen Reiche assyrische Provinzen, die unter der Verwaltung von שרים stehen, welche die Stelle der früheren מלכים einnehmen (10 8 ff.). Damit ist auch völlige Vernichtung des ganzen israelitischen Staatswesens gegeben. Da man nun kaum annehmen kann, dass Jesaja sich über die Beseitigung nichtisraelitischer Staaten als Jahves Willen widersprechend besonders aufgeregt hätte (vgl. auch Amos 1), da er ja selbst die völlige Beseitigung von Damaskus, ja auch von Samarien, durch Assur als von Jahve bestimmt hinstellt (C. 17), so handelt es sich hier nur um den aus Assurs Weltmachtplänen sich notwendig ergebenden Willen, Israel vollkommen zu beseitigen, d. h. auch Juda nicht blos zu verwüsten, sondern auch zu vernichten (10 6 ff.). Aber wenn Jahve sein Werk auf dem Berge Ṣion vollenden, den 'Rest' zum Ausgangspunkt eines neuen Staatswesens machen wird (28 16), dann hat auch Assurs Stunde geschlagen (10 5—12)[1].

1) Dass es sich in 10 5 ff. um eine Drohung gegen Assur handelt, dass unbedingt ein Gerichtswort gegen diese Macht folgen muss, scheint mir trotz Marti (S. 105) sicher. Selbst wenn man mit ihm ohne Grund das הוי V. 5 in הנה ändern, oder es nach 18 1 abschwächen wollte, so bliebe dieses Urteil stehen. V. 10 f. scheint mir verdächtig (so auch Du. Chey.), und zwar weil hier ein ganz anderer Gesichtspunkt durchklingt wie 7 ff. Hier handelt es sich nicht darum, dass

Wird seine Macht beim Versuche, Jerusalem zu nehmen, zu schanden werden, dann zeigt sich deutlich vor aller Welt, dass Jahve im Regiment sitzt. Und das ist's ja gerade, was der Assyrer leugnet. Durch eigene Kraft und Weisheit will er sich alle Reiche widerstandslos unterworfen haben. Wenn er sich aber dessen rühmt (כי אמר), so muss die Antwort lauten: 'darf sich eine Axt rühmen gegen den, der mit ihr schlägt?' Weil das unmöglich zugelassen werden kann, so ist der Allmächtige gezwungen, darein zu fahren. Er wird in den starken Körper einen Krankheitskeim senden, wird wie ein Waldfeuer den herrlichen hochragenden Wald bis auf wenige Stämme vernichten[1]).

---

der „kleine König von Juda sich doch nicht gegen den Grosskönig, dessen Beamte ihm schon überlegen sind, auflehnen sollte (36 9)" (Duhm). Denn es liegt hier keine Einschüchterungsrede an den judäischen König oder sein Volk vor wie dort (36 9), sondern eine Kennzeichnung der assyrischen Weltmachtpläne. Der Assyrer rühmt sich, dass er seinen Beamten Königsstellung gegeben hat, indem er sie zu Verwaltern der beseitigten kleinen syrischen Reiche machte, denen das bisher noch selbständige, wenn auch tributäre Juda nun gleichgestellt werden soll. Dann hat es natürlich mit dem Staat daselbst seine Endschaft. Zu dieser Ausführung passt nun der Hinweis auf die vielen אלילים, die eine Eroberung nicht haben abwenden können, gar nicht. Er bringt etwas Fremdes in den Zusammenhang hinein. Den V. 12 gleichfalls mit Du. Chey. Mt. zu beseitigen, scheint mir weniger geraten. Der Übergang von der ersten (5—9) in die dritte Person (V. 12), den man ja auch dadurch beseitigen könnte, dass man nicht, wie vielfach geschieht, אפקד V. 12b in יפקד, sondern vielmehr V. 12a (unter Streichung von אדוני) אבצע und מעשי änderte, ist dafür nicht beweiskräftig genug. Dass nur ein Redactor auf Grund von Ez. 38 f. Joel 4 14—17, Sach. 9 14—16, 12 1—9, Dan. 11 45 hier das Wort vom Endgericht vor Jerusalem habe einschalten können (Mt.), ist doch auch kein durchschlagender Grund. Handelt es sich überhaupt hier um das Endgericht? Und wenn, so spräche das noch nicht gegen jesajanische Abfassung (s. u.).

1) Marti belobt Duhm, der da meint, V. 13 könne ebenso gut wie V. 7b die Fortsetzung von 7a sein. Ich kann mich diesem Lob nicht anschliessen. Dort handelt es sich um den Gegensatz des göttlichen und assyrischen Plans, hier um den Gegensatz der Auffassung von Assurs Stellung und Bedeutung. Dort will Assyrien nicht das Mittel für Jahves Zwecke sein, hier will es überhaupt nicht Mittel, nicht Werkzeug sein. Wenn, was ich für gut möglich halte, hier Bruchstücke verschiedener Reden vorliegen, so hätten

Darnach hat das in Sion wohnende Volk keinen Anlass zur Furcht, da der allmächtige Jahve sich erheben und der assyrischen Frohnherrschaft wie einst der midianitischen Plage und dem ägyptischen Druck ein jähes Ende setzen wird. Nur noch einen Augenblick Geduld, es wird schon kommen.

Dass 20—23 redactionelle Zutat sind, halte ich für gewiss. Sie sprengen nicht nur den Zusammenhang (V. 24 schliesst an V. 19 an); sie bringen auch Reflexionen, die Jesaja fern lagen. Warum ein שאר? Weil geschrieben steht 'שאר ישוב', und weil es anderswo heisst 'כלה ונחרצה וגו''. Vor allem kommt für Jesaja auf keiner Stufe seiner Tätigkeit ein שאר ישראל, eine פליטת בית יעקב in betracht, sondern der Rest ist ihm, seitdem er überhaupt mit einem Reste rechnet, nur kurze Zeit = ganz Juda (nicht aber ein aus Nord- und Südreich gebildeter שאר), dann aber nur ein שאר aus Juda. So lässt sich 20—23 nicht mit jesajanischen Ideen irgend einer Stufe der Entwicklung des Propheten vereinigen.

Die Verwerfung von 24—27 kann man dagegen nicht gleich gut begründen wie die von 20—23. Zunächst schliesst V. 24 möglichst schlecht an V. 23, möglichst gut an V. 19 an. Darum darf man nicht die aus 20—23 genommenen

---

wir einen geschlossenen Teil V. 5—9 12; einen zweiten, dem der Anfang im Hinblick auf V. 5 mit Recht genommen wurde, in V. 13—19. Bezüglich der nichtjesajanischen Abkunft von 15—19 bin ich doch bedenklich geworden. Auch hier sind es doch mehr Machtsprüche, Geschmacksurteile als wirklich überzeugende Gründe, die Duhm und Marti vorbringen. Soll der Hinweis auf 29 16. 45 9 (Marti) wirklich zum Beweis der Unechtheit von V. 15 genügen? Und wenn der Assyrer sich seiner Kraft und Weisheit rühmt, so soll das kein Prahlen gegen Jahve sein? (Du. Chey. Mt.) Die Bilder wollen nur vollkommene Vernichtung aussagen, Jahve legt in Assurs Brust den Todeskeim (ob 18^b zu 16^a zu ziehen, oder als erklärende Glosse zu ziehen ist, tut nichts zur Sache; aus dem α. λ. נסס wird man, selbst wenn der Text richtig ist, nichts schliessen dürfen). Er wird es vernichten, wie Feuer den Wald verzehrt. Dass die eine Vernichtungsart schnell, die andere langsam von statten geht, kommt hier gar nicht in betracht. Die Anklänge an 31 9. 30 30. 9 17. 13. 32 15 (Duhm), selbst wo sie wirklich vorliegen, brauchen noch nicht „Entlehnungen“ zu sein. Nun kann man ja wol metrische Gründe geltend machen: aber damit wird man, wie überhaupt, so hier besonders, recht zurückhaltend sein müssen. Es könnten ja doch Reden und Worte verschiedener Zeit zusammengearbeitet sein.

Übrigens ist die Häufung der Gottesnamen in V. 16. V. 24 u. 33 wol passend.

Gründe nun einfach für 24—27 mit gelten lassen. Dass nicht Juda, sondern das Volk zu Ṣion (24) genannt wird, wie V. 20, 22 ‘Israel’, ‘Jakob’, erklärt sich nicht daraus, dass Juda im Gegensatz zu Ephraim der Vergangenheit angehörte (! Marti), sondern weil Jesaja eben nur eine Rettung Ṣions ins Auge fasst. Das Land Juda soll und wird verwüstet werden. Da haben die Bewohner Grund genug zur Furcht. Bisher hat Juda das Joch getragen, Assurs Befehle, seine Frohnherrschaft, seine Schläge dulden müssen. Denn es stand unter Gottes Grimm. Aber bald wird „mein Zorn schwinden, mein Grimm vorüber sein“.

Der Grimm (אפי) ist natürlich dem Zorn (זעמי so mit Recht Cheyne, Sacred Books 1899 S. 12) parallel und ebenso muss dann in dem עַל תַּבְלִיתָם ein dem כָּלָה in der Bedeutung entsprechendes Wort stecken. Da mit עַל תֵּבֵל (Luzzato-Delitzsch) nichts anzufangen ist, denn es handelt sich im ganzen Abschnitt nicht um das Weltgericht, das ist nur hineingedeutet, so streiche ich עַל תבל und lese den Rest mit Luzzato-Delitzsch יִתֹּם. Es liegt dann hier eine durchaus, auch im Munde des Jesaja, passende Anspielung auf V. 5 vor. Jahves Plan ist in seinem ersten Teil (Zornerguss über Ṣion) bald ganz erfüllt. Ist der Zorn über Ṣion verraucht, so muss Assurs Strafe kommen und zwar in einer Weise, die wie bei der Niederlage der Midianiten und der Vernichtung der Ägypter unzweideutig zeigt, dass Jahve und nicht Menschenhand den Feind zu Boden schlug. Dass hier der Hauptschlag an den Rabenfelsen verlegt wird (gegen Richter 7—8), führt wol auf eine etwas andere Überlieferung, als wir sie im Richterbuch finden. Sollte eine solche noch in der Maccabäerzeit, für welche Duhm und Marti eintreten, anzunehmen sein? Gegen diese Datierung macht mich auch die Erwähnung von אשור bedenklich. Zwar gilt es nach den Ausführungen von Hitzig zu Ps. 83 und Hilgenfeld, Z. f. wiss. Th. 1860, S. 258, Nöldeke, Hermes, V. 442 ff., Stade, Z. at. W. 1882. 291 ff. als erwiesen, dass אשור wie anderswo, so auch im Alten Testament in späterer Zeit nicht blos zur Bezeichnung von Babel (Klgl. 5 3) und Persien (Esr. 6 22), sondern auch von Syrien gebraucht worden ist (so z. B. Jes. 19 23 ff. Sach. 10 10 f. u. ö.). Aber seitdem die Assyriologie erwiesen hat, dass Συρία nicht, wie man bisher allgemein annahm, aus Ασσυρία herzuleiten ist, vielmehr nur für die Wiedergabe von Suri, dem alten Namen der mesopotamischen Aramäer, gehalten werden muss (vgl. z. B. Winckler, Forschungen, II, S. 412. K. A. T. [3] 28), ist die Deutung von אשור = Syrien ungewiss geworden. Aus Herodot VII. 63 ff. darf man nicht mit Hitzig schliessen, dass die

Syrer wie bei den anderen Barbaren, so auch bei den Juden Assyrier genannt wurden (Hitzig, Psalmen, 1863. S. 194). Es ist deutlich genug, dass es sich dort § 63 neben Medien, Persien, Kissien um das eigentliche Assyrien handelt, was zum Überfluss auch daraus hervorgeht, dass hinzugefügt wird, 'unter ihnen waren die Chaldäer'. Also Assyrer und Babylonier im engeren Sinne sind hier gemeint. Nach der von Herodot gewählten Reihenfolge kann hier an die eigentlichen Syrer in Mesopotamien und an das syrische Palästina, das erst später als Schiffe liefernd erwähnt wird (§ 89), gar nicht gedacht werden. Aus Herodot geht nun hervor, ja er sagt es mit klaren Worten, dass die Griechen als 'Syrer' auch Völker bezeichneten, die von den Orientalen nicht für Syrer gehalten wurden. Das gilt für die Assyrer, ebenso für die Kappadokier[1]), welche die Perser nicht wie die Griechen 'Syrer' sondern eben 'Kappadokier' nannten (§ 72, vgl. auch I $_{72}$ V $_{49}$). Aus dem von Nöldeke reichlich zusammengestellten Material geht hervor, dass die nichtorientalischen griechischen und römischen Schriftsteller 'Syrien' häufig genug 'Assyrien' nennen und umgekehrt. Aber es ist doch bemerkenswert, dass Ktesias, der am persischen Hofe lebte, 'Assyrien' nur vom 'Reiche des Ninus' gebraucht (Nöldeke a. a. O. S. 457). Ebenso giebt es zu denken, dass etwa seit Alexander, also seit der innigeren Berührung der griechischen und orientalischen Welt, der „Name Syrer auf die in Syrien vorherrschende Nationalität übertragen wird" und sich mit dem Begriff 'Aramäer' deckt (S. 460). Es ist demnach nicht richtig zu meinen, dass „wenn assyrisch im Occident für syrisch gesagt wird, so muss dieser Sprachgebrauch vorher im Orient gegolten haben" (Hitz.). Man könnte höchstens erwarten, dass die Juden 'Assyrien' mit dem Namen 'Syrien' bezeichneten, da das ihnen bekannte syrische Reich auch Assur als Teil mit in sich schloss; aber auch das ist, soweit ich sehn kann, nicht geschehn; Syrien ist für sie das eigentliche Kernland mit der Hauptstadt Antiochia am Orontes und dem gewaltigen Kriegshafen Seleucia, zu dem ein Teil Kleinasiens, Mesopotamien und eben das eigentliche Syrien (ארם) gehörte. Dies Reich hatte aber, wenigstens offiziell, mehr griechischen als assyrischen, orientalischen Charakter, wie es denn im Daniel (C. 8) und Maccabäerbuch (C. 1) aus griechischer Wurzel abgeleitet wird. Es giebt doch zu denken, dass in den Maccabäerbüchern niemals Ασσυρία = Συρία, Ἀσσύριοι =

---

1) Ktesias und Xenophon machen, wie Nöldeke bemerkt hat, hierin eine Ausnahme.

Σύροι vorkommt, dass die, wol aus jener Zeit stammenden, Bücher Judit und Tobit bei Ἀσσυρία durchaus an das alte 'Assur' denken (gegen Hitzig), welches wol mit Babylonien (so Judith 1 1 u. ö.: 'Nabukodonosor, der in Ninive der grossen Stadt über die Assyrier herrschte'), nie mit Syrien zusammengeworfen wird. So hat auch Josephus die alten Ἀσσύριοι, die dem Nordreich den Untergang brachten, von den späteren Bedrängern der jüdischen Gemeinde, von den Syrern, auch dem Namen nach stets deutlich unterschieden. Arch. XIII 6 7 bringt der Text nicht, wie Hitzig will 'ἡ Ἀσσυρίων βασιλεία', vielmehr nur ein nach Niese zu tilgendes τῶν Συρίας βασιλέων; und die παρεμβολὴ Ἀσσυρίων (Bell. jud. V 7 3. 12 2) kann gut 'assyrisches' Lager bedeuten. Bei dieser Sachlage wird man nur auf Grund sehr deutlicher Aussagen im Alten Testament an eine Gleichsetzung von אשור mit ארם denken dürfen. Solche Stellen fehlen nun gänzlich. Klagel. 5 5 ist אשור=בָּבֶל; Esr. 6 22 heisst Darius I מלך אשור wie Neh. 13 6 ארתחשסתא der מלך בבל genannt wird. Also Babylonien als Erbe des assyrischen Reiches wird einmal (Jer 2 18. 2 K. 23 29 ist אשור = Assur, nicht = Babel, gegen Nöldeke a. a. O., Stade a. a. O., Löhr zu Klagelieder 5 5 im H. C. A) mit אשור gleichgesetzt, mit dem es sich ja tatsächlich ziemlich deckte; das kurze Babylonierreich wird von den Persern abgelöst und da finden wir einmal den Ausdruck König von 'Assyrien' wie auch einmal den anderen 'König von Babylonien' für den Perserkönig. Dabei ist zu bemerken, dass die Wahl des Wortes אשור für בבל Klagel. 5 5 sich aus dem ständigen Nebeneinander von מצרים und אשור leicht erklärt, anderseits das אשור Esr. 6 22 ebenso wie das בבל Neh. 13 6 ein lapsus calami sein kann, so dass der Schluss 'Babel' sei ebenso gut mit אשור, Persien ebenso gut mit אשור oder בבל wie mit dem eigenen Namen bezeichnet worden, zu schnell ist. Zwischen dem Fall Assyriens und dem Aufkommen der persischen Weltmacht liegen 70, zwischen dem Fall Assurs und der Entstehung der syrischen Macht 300 Jahre, sodass man die Benennung Persiens mit 'Assur' als der Erbin des assyrisch-babylonischen Weltreiches immerhin gut verstehen könnte, während das bei dem syrischen Reiche durchaus nicht nahe lag. Es wäre ja möglich, dass eben 'Assur' zur Bezeichnung der gottfeindlichen bösen Macht überhaupt (so 'Babels', dann 'Persiens', endlich 'Syriens' geworden wäre), wie das mit Babel ja bis in die christliche Zeit hinein bezeugt ist. Assur ist trotz Nahum nie so Gegenstand glühenden Hasses für das Judentum geworden wie Babel. Denn Assur hatte zwar das 'sündige' Nordreich beseitigt, wurde aber, so glaubte

man, vor Jerusalem zu schanden. Darnach (nach 701) wusste man sich von einer assyrischen Bedrückung nichts besonderes mehr zu erzählen. Ja, in dem Büchlein Jona spricht sich doch eine gewisse Sympathie mit Ninive aus. So ist denn in Nebucadnesar wol das Bild des Tyrannen Antiochus IV gezeichnet worden, nicht aber in Sargon, Sanherib u. s. w. Es ist darnach nicht zu erwarten, dass Assur etwa als eine, für die Feinde vorsichtig verhüllende und doch für die Freunde durchsichtige, Benennung Syriens gebraucht wurde. Von den Stellen, die für ‘Assur’=‘Syrien’ genannt werden (Jes. 11 11. 16. 14 25. 19 23 ff. 27 13. 30 31. Mich, 7 12. Sach. 10 10 f. Ps. 83 9) ist keine einzige von wirklich durchschlagender Beweiskraft. Jes. 11 11 ff. handelt es sich um Heimkehr der Exilierten, sei es der nach Assyrien verpflanzten Nordisraeliten, deren Heimkehr man ja auch in nachexilischer Zeit stets noch erhoffte, sei es der zur Zeit des Jeremia und mit ihm nach Aegypten geflohenen und dort zu zahlreichen Gemeinden angewachsenen Juden. Die syrische Diaspora ist ja in חמת, auch wol mit in den איי הים erwähnt. Wenn אשור nicht das eigentliche ‘Assyrien’ wäre, so würde man neben Egypten-Pathros-Kusch auf der einen, Elam und Sinear auf der anderen, Hamat und Meerküsten auf der dritten Seite eine Erwähnung der eigentlichen assyrischen Diaspora auf das störendste vermissen. ‘Syrien’ liegt nach jüdischer Auffassung doch eigentlich diesseits des Stromes (Euphrat), der ‘assyrische’ Rest soll aber, durch den in 7 Bäche zerschlagenen Euphrat trockenen Fusses kommend, in die Heimat zurückkehren. Nicht anders liegt es 27 13. Mich. 7 12 Sach 10 10. Die Stellen Jes. 14 25. 30 31 müssen, selbst wenn sie nicht jesajanisch sein sollten, noch keineswegs auf Syrien bezogen werden. Ps. 83 9 ist zwar deutlich genug von den Bedrängnissen zur Zeit der Maccabäer die Rede und man hat die I Macc. 5 geschilderten Nöte längst mit Recht zur Erläuterung der in unserem Psalm geschilderten Lage herangezogen, aber dass das nur so hinten nachhinkende אשור (V. 9), nicht Syrien, der eigentliche Hauptfeind sein kann, hat man schon längst gefühlt. Die sachlich sehr ansprechende Erklärung Theodorets, dass mit אשור hier, in allerdings sehr kühnem Ausdruck, das mit Assyrern kolonisierte Samarien gemeint sei, dessen Erwähnung man nach 1 Macc. 5 60 unter den Feinden Iudäas erwarten müsse, fällt hin. Die Lesung Σαμαρείαν ist dort falsch. Es muss mit Josephus Μαρίσαν heissen (vgl. die Apokr. des Alten Testaments, Kautzsch 1900 S. 49. Anm. 2). Will man nicht mit de Lagarde גשור schreiben, so könnte man am besten mit Hommel, Winckler hier an das arabische Ašur denken, wie ja auch in גבל eine arabische

Völkerschaft erwähnt wird. (König, 5 neue arabische Landschaftsnamen S. 15, denkt auch hier an 'Assyrien').

Es verbleiben nur Jes. 19_{23} ff. Sach. 10_{11}. Aber ist es denn wirklich so gewiss, dass אשור hier nur Syrien sein kann? Die so weitherzige Art, welche Jes. 19_{23} ff. ebenso wol Assyrien wie Aegypten gegenüber in ganz einzigartiger Weise hervortritt, lässt sich nicht damit abschwächen, dass man hier an 'Aegypten' und 'Assur' als ägyptische und syrische Diaspora denkt. Der Verfasser redet von dem Reich Aegypten und Assur. Nimmt man demnach syrische Entstehungszeit an, so kann keinesfalls die Maccabäerzeit in Frage kommen. In der empfand und hoffte man anders bezüglich Syriens. Dagegen liessen sich solche Gedanken bei Jesaja nach 701, nach der Demütigung Assurs, wol ebenso gut für möglich halten wie bei den jüdischen Hellenisten der syrischen, aber vormakkabäischen Periode. So denkt man denn ja auch bei dem „harten Herrn" an Tirhaka (Cornill, E. A. T. [4] S. 145), der sich Aegypten unterwarf. Es könnte aber auch sein, dass Winckler recht hat (Geschichte Israels, I. S. 100), der hier an die Eroberung Aegyptens durch Assarhaddon (671) oder Assurbanipal (zwischen 668—65) erinnert. Dann ist der Abschnitt nicht mehr jesajanisch. In beiden Fällen hätte אשור seinen eigentlichen Sinn: Schon bedenklicher kommt mir die Beziehung auf Persien vor, das eben doch nur einmal אשור heisst. Aber wenn 1—15 wirklich auf persische Ereignisse geht (Cheyne, Einleitung z. d. St., denkt an Kambyses, Duhm an Artaxerxes Ochus bei dem „harten Herrn"), so könnte dann auch 19—22 gleicher Zeit angehören.

In Sach 10_{10} f., ist von der jüdischen Diaspora in Egypten und der israelitischen in Assur die Rede. Gott wird sie zurückführen, indem er die Macht, welche sie zurückhält, bricht, also Aegyptens und Assurs Macht. Die Wahl des Ausdrucks 'Assur' versteht sich im Zusammenhange leicht, weil vorher von der durch Assur bewirkten Gola geredet worden ist. Aber muss diese Macht wirklich Syrien sein? Hatte Syrien in der Maccabäerzeit, an die man denkt, überhaupt noch die Macht, die assyrische Gola in Assur zurückzuhalten? Dass aber an die syrische Gola gar nicht zu denken ist, geht aus den מרחקים V. 10 und der Tatsache hervor, dass es sich hier um das nach Assyrien geschleppte Haus 'Joseph' handelt. Auch hier liegt die Möglichkeit an Persien zu denken vor (vgl. z. B. Sellin, Serubabel S. 90 f., der hier eine Annäherung der Juden an die Griechen im Kampf gegen Persien findet und statt על בנין יָוָן 9_{13} vielmehr אל בני יון liest, sodass dann אשור=Persien wäre).

Aber auch das ist angesichts der einen Stelle (Esr. 6_{22}), bei der man doch zu sehr den Eindruck eines lapsus calami hat, immer noch schwierig. Am glattesten wäre es, wenn man auch hier (nicht blos bei 10_{10}, sondern auch 10_{11}) an das eigentliche Assyrien denken könnte, wie ja Abfassung in der assyrischen Periode auch heute noch (vgl. König, Baudissin, in ihren Einleitungen ins Alte Testament, zu Sach. 9—11) angenommen wird; aber davon rät anderseits die Erwähnung der Griechen (9_{13}) wie einer ägyptischen Diaspora (11_{10}) ab. Jedenfalls ist die Ansetzung von 9-11 in der syrischen Zeit und damit die Gleichung: ʿAssur = Syrienʾ nichts weniger als sicher.

Wenn es endlich von der Quadratschrift im Talmud heisst, Esra habe die כתב אשורי mitgebracht, so wird man das nicht einfach ʿsyrische Schriftʾ übersetzen dürfen. Die Benennung (כתב אשורי) „ist geschichtlich zutreffend, wenn man sich dessen erinnert, dass Assyrien auch nach dem Untergange Ninives als gemeinsamer Name der zum alten assyrischen Reiche gehörenden Landschaften im Gebrauch blieb, und dass gerade hier Aramäisch in stets wachsendem Umfange die herrschende Sprache wurde" (Buhl, Kanon und Text des Alten Testaments 1891 S. 201). Vielleicht will die Notiz nur sagen, dass Esra wie die heiligen Schriften so die Schrift, in der sie geschrieben wurden, aus seiner Heimat (Babel-Assur) mitgebracht habe (vgl. 4 Esr. 14_{37-41}). Dann hiesse כתב אשורי, die aus Assur-Babel mitgebrachte, dort übliche Schrift. Also auch dieser Ausdruck vermag die Gleichung ʿAssurʾ=ʿSyrienʾ nicht zu erhärten. —

Die Rettung (vgl. S. 137) wird nun in einer Weise kommen, dass die Bewohner von Ṣion selbst Zeugen dieser göttlichen Hilfe sein werden. In der am Anfang verletzten Rede 10_{28-34} hören wir, wie der Assyrer vom Norden in unaufhaltsamem Ansturm gegen Jerusalem vorrückt. Es scheint alles verloren. Schon erhebt er drohend seine Hand gegen die heilige Stadt — da schreitet Jahve ein, um ihn zu stürzen und sich als den Herrn des Assyrers zu zeigen[1]). Vor den Toren von Jerusalem wird er zu Fall kommen.

1) Dass das wol selbständige Stück 28—34 diesen Sinn gehabt haben wird, ist mir nicht zweifelhaft. Jesaja hat nirgends die Eroberung Jerusalems durch Assur ins Auge gefasst. Also wird auch hier nicht eine Rede sein, die ursprünglich mit der Drohung von der Eroberung und Vernichtung Jerusalems schloss, welcher Schluss dann abgeschnitten und durch den judaistischen Zusatz er-

Diese also etwa 711 (C. 10 5 ff.) deutlich belegte Ansicht des Propheten über Assurs Art und Ende hat nun bis 701 keine Aenderung erlitten. Auf seinen Bergen, in seinem Land wird Jahve das Gericht an Assur vollziehen; sein Plan geht ja auf den Sturz dieser Macht; er muss in Erfüllung gehn, weil niemand dem Willen des Jahve Sebaoth hindernd in den Weg treten kann (14 24—27) [1]. So sicher ist der Prophet seines Glaubens, dass er sich nicht fürchtet, wenn der Assyrer wirklich sich des Landes bemächtigt. Das gehört ja doch in den göttlichen Plan hinein.

Wol hausen sie schrecklich, die Plünderer und Räuber. Aber mögen sie auch in mächtiger Völkerwoge daherbrausen, Jahve schilt drein, da flieht das Meer fernhin, da zerstieben die Feinde wie die Spreu vor dem Winde. Wenn sie auch abends noch Schrecken verbreiten, morgens sind sie spurlos verschwunden [2]. Durch ein Wunder wird Jahve eingreifen, um so widerspruchslos sich vor der ganzen Welt (18 3) an Assyrien zu verherrlichen; darum muss der Prophet auch im Namen seines Gottes die Bündnisanträge des gegen Sanherib heranrückenden äthiopischen Königs Tarhaka höflich, aber bestimmt zurückweisen. Jahve weiss seine Stunde. In majestätischer Ruhe harrt er, bis die Blüte zur Traube geworden, bis die Ranke schnittreif ist. Da werden die Geier und Aasvögel einen vortrefflichen 'Herbst' haben.

Schon hier liegt es nahe, an ein Gericht wie etwa die Pest zu denken, trotz V. 3, wo ja von Posaune und Panier

---

setzt worden wäre. Dass V. 33 f. übrigens, wie seit Hackmann vielfach behauptet wurde, nicht der Schluss von 28—32, ja überhaupt nicht jesajanisch sein könne, ist mir durchaus nicht gewiss.

1) Ob dies kleine, von Stade, Oort, Hackmann, Marti zu Unrecht angefochtene Stück irgendwie zu 10 5 ff. gehört (Cheyne) oder etwa zu 17 12—18 6, tut für uns nichts zur Sache. Jedenfalls zeigt es mit aller Deutlichkeit, dass Jesaja den Sturz Assurs in Judäa sicher erwartete.

2) 17 12—14 führen doch in eine Zeit, in der der Assyrer als 'Plünderer' in Judäa gehaust hat. Da kann dann aber nur 701 vor dem plötzlichen Abzug Sanheribs in Frage kommen (so mit Recht Duhm). Am besten verbindet man 17 12—14 mit 18 1—6, da sonst 18 1 ff. geradezu kopflos ist und schliesslich V. 6 auf die Aethiopen gehen würde, während doch der Assyrer gemeint ist. (V. 7 scheint auch mir späterer Zusatz.)

die Rede ist. Aber diese rufen hier ja nicht das Heer zum Kampf (13 1), sondern die Völker zum Aufmerken auf das Tun Jahves. Dass der Prophet ein solches, das Heer über Nacht (17 14) vernichtendes, ungezählte Menschen plötzlich zum Geierfrass (18 6) machendes, Gericht im Auge hatte, geht mit voller Deutlichkeit aus 30 27 ff. 31 hervor. Wol ist der Assyrer mit seinem Heer, seinen Nationen im Anzug gegen Jerusalem. Da macht sich auch Jahve auf wie weiland zur Zeit der Debora und des Barak (Richt. 5 4). In Zornesglut kommt er daher. Wenn seine Strafrute (מַטֵּה מוּסָר, so Duhm mit Recht) sausend niederfährt auf des Assyrers Rücken, so ist das für das Volk von Jerusalem eine herrliche Musik, ebenso lieblich anzuhören, ebenso erhebend wie die Klänge der Flöte in heiliger Nacht beim Heraufziehen der Prozession zu Gottes Berge. Schon hat Jahve den Scheiterhaufen geschichtet, er wird den Assyrer auf ihn legen und einem feurigen Schwefelstrome gleich das Ganze in Brand stecken[1]).

Es ist töricht, sich bei Menschen um Hilfe umzusehen, Aegypten und wer sich auf das verlässt, kommt zu Fall (31 1—3). Jahve bedarf seiner Hilfe nicht zu seinen Plänen. Er wird ohne Menschenschwert den Assyrer vernichten. Er hat sich in Jerusalem sein Feuer zu der Vernichtung der Weltmacht bereitet. (31. 8ᵃ. 9ᵇ.)[2]).

---

1) Die Streichung des Abschnitts als nicht jesajanisch (Hackmann, Zukunftserwartung, S. 42 f. Cheyne Einleitung und Marti z. d. St.) ist durchaus grundlos, wie Duhm mit Recht hervorhebt. Die selbständige Auffassung des שם יהוה ist alt (vgl. Giesebrecht, Die alttestamentliche Grundlage des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, 1901). So kann sie bei einem Jesaja nicht auffallen (gegen Hackmann). Das Gericht über die Völker (גוים) und Nationen (עמים) kann trotz Stade (Z. at. W. 1883. 16) ohne Schwierigkeit auf das assyrische Heer bezogen werden (vgl. 8 9. 17 12—14. 29 7, Stellen, die ohne Grund dem Jesaja genommen werden). Gegen die Beziehung auf Syrien spricht m. E. auch der Name אשור (s. o.).

2) Auch hier vermag ich in die Verwerfung des Schlusses von 5 aβ an (Hackmann, Brückner, Marti, Cheyne) nicht einzustimmen. Nur 8 b, 9 a mögen, weil zur sonstigen Meinung des Propheten über Assur nicht passend, Einsatz sein (so Duhm). Im übrigen kann das Kapitel, wenn auch vielleicht Bruchstücke verschiedener Reden bietend, ganz auf Jesaja zurückgehn. — Man versteht übrigens, wie Spätere auf Grund der jesajanischen Erwartung, im

Mit diesen Reden über und gegen Assur sind zumeist mittelbar oder unmittelbar auch die prophetischen Aussagen über das Geschick von Jerusalem verbunden. Man hat Hackmann vielfach die Behauptung nachgesprochen, dass Jesaja, nachdem er auch die Verderbtheit des Südreichs erkannte, schonungslos die Zerstörung Jerusalems voraussagte. Daran soll er dann bis zuletzt festgehalten haben. Natürlich lässt sich diese Ansicht nur halten, wenn man dem Jesaja eine Reihe von Worten abspricht, die bisher zumeist — und zwar mit Recht — nicht angezweifelt waren. Von vorneherein erscheint aber diese Auffassung nicht als sehr wahrscheinlich. Wenn Jesaja so oft, so lange, so nachdrücklich, wie behauptet wird, stets Jerusalems Vernichtung voraussah und vorausverkündigte, so ist schlecht genug zu verstehn, wie man dazu kam, ihn in exilischer Zeit (also etwa 100—150 Jahre nach seinem Tode), als besonderen Vertreter der gegenteiligen Ansicht zu feiern (2 K. 18 17 ff.). Da alles zittert und fürchtet, bleibt Jesaja ruhig und fest, in dem sicheren Glauben, dass Jahve Jerusalem dem Feinde nicht preisgeben, sondern vor Jerusalem sich an ihm verherrlichen werde. Er ists, der dann auch dem ratlosen Könige Hizkia Mut und Kraft giebt, so dass er des Assyrers Einschüchterung widersteht [1]. Wie die Weissagung des Micha von der Zerstörung Jerusalems (Mich. 3 12) sich im Gedächtnis des Volkes bis in die Zeit des Jeremia erhielt (Jer. 26 17 ff.), so kann das doch auch mit der gegenteiligen Behauptung des Jesaja der Fall gewesen sein. Ja, es wäre wol kaum zu begreifen, dass das Wort des Micha so grossen Schrecken verbreitet hätte (Jer. 26 19), wenn ein Jesaja schon seit 734 immerfort unentwegt und nachdrücklich dasselbe gesagt hätte! Jer. 26 19 legt doch die Vermutung nahe, dass nach der Ansicht der Zeitgenossen

---

Gegensatz zu den wirklichen Hergängen, erzählen konnten, dass Jahve durch die Pest den Assyrer in einer Nacht in seinem Lande vernichtete (37 36). Diese Erzählung selbst führt, da sie jeglicher tatsächlichen Unterlage entbehrt, doch wol darauf, dass man sich gegen Ende des Exils von dahin gehenden Worten des Propheten zu erzählen wusste (37 32), vgl. meine Jesajaerzählungen Jes. 36—39, S. 33 ff.

1) Vgl. meine Jesajaerzählungen Jes. 36—39, S. 22 ff.

des Jeremia Micha seinen Hörern ebenso eine schreckliche Neuigkeit mit dem Wort 3 12 bot, wie das bei Jeremia mit der Drohung, dass der Tempel von Jerusalem zerstört werde wie einst der von Silo (26 6), der Fall war. Es lässt doch vermuten, dass, wenn Jesaja überhaupt je von Jerusalems und des Tempels Vernichtung geredet hat, das der Generation des Hizkias nicht mehr im Gedächtnis war. Dann aber muss ein solches Vernichtungswort nur so nebenbei und verhüllt ausgesprochen oder auch vollkommen zurückgenommen worden sein.

Diese Vermutung bestätigt sich bei genauerer Prüfung des Tatbestandes. In seiner ersten Periode, in der Jesaja durch die Entfaltung der göttlichen Majestät und ihre Auswirkung in furchtbaren Naturereignissen die Zukunft von Nord- und Südisrael in gleicher Weise bedroht hält, in der er Jahves קדש gerade durch die Vernichtung seines Volkes sich offenbaren sieht, wird er auch Jerusalems Untergang ins Auge gefasst haben. Und so wird wol 5 14. 17 aussagen sollen, dass Jerusalems ganze Bevölkerung zum Hades herabfahren, seine Häuser zu Weidestätten dienen werden. Aber man versteht sehr wol, dass dieses, doch nicht zweifellos eine Zerstörung und vollkommene Vernichtung der Hauptstadt ins Auge fassende, Wort nicht im Gedächtnis haftete, wenn nicht deutlichere, schärfere Todesurteile über Stadt und Tempel aus des Propheten Munde kamen, ja, wenn er vielleicht im weiteren wol von einer Bestrafung und Heimsuchung, nicht aber von spurloser Vernichtung zu weissagen wusste. Tatsächlich findet sich kein einziges Wort aus den Jahren 734—701, welches die Zerstörung Jerusalems androht, wol aber sind eine Reihe Reden vorhanden, die das Gegenteil verkünden. Zwar hat man wol 29 1 ff. 31 1—4 in dem Sinne völliger Zerstörung von Jerusalem verstanden. Aber diese Auffassung hält meines Erachtens vor einer genauen Untersuchung nicht stand. Es ist ja überhaupt misslich bei dem Textbestande von 29 1—6, bei der sehr verschiedenen Deutung nicht blos des אריאל[1]), sondern des ganzen Ab-

1) Grimme, orient. L.-Zt. 1901, l. אריאל דוד und nimmt אריאל als dasselbe Wort und in der gleichen Bedeutung wie 'hariolus'.

schnittes [1]), irgend etwas zu erschliessen. Handelt es sich um ein jesajanisches gegen Jerusalem gerichtetes Wort, so sagt es aus, dass Jahve die Stadt, die David sich einst zur Residenz erkoren, schwer heimsuchen wird. Im Staube soll sie liegen, ihre Stimme mag matt und dumpf heraufklingen, (wie die aus der Erde tönenden Laute der abgeschiedenen Geister [8 19]) [2]). Jahve selbst wird sie heimsuchen mit schwerem Gericht (V. 6). Aber es ist nur gesagt, dass es mit der Stadt bis an den Rand des Grabes kommt: volle Vernichtung, Zerstörung wird auch hier nicht verkündet. Jahve wird den ewigen Festen ein Ende setzen. Die Grossen und die Herren, sie sind die Festfeiernden (5 8 ff. 28 7). Sie müssen fort. Ihnen bringt das Gericht Beseitigung. ʽDie Schaar deiner Herren soll zu dünnem Staub, die der Bedrücker zu flüchtiger Spreu werdenʼ [3]). Damit steht in gutem Einklang, was 7 und 8, die vielleicht (so Duhm) parallel laufen, aussagen, wenn auch der Übergang von 6 auf 7 etwas schroff und unvermittelt scheint. Auch nach ihnen ist die Stadt in grösster Bedrängnis. Nationen (d. h. die Assyrer und ihre Hilfsvölker) haben sie umlagert und glauben schon mit ihr fertig zu sein. Aber diese Not soll doch nur wie ein böser, plötzlich schwindender Traum sein. Die Feinde, so sagt ein anderes in den Mund des Jesaja besser als in den eines Glossators passendes Bild, gleichen Leuten, die im Traum sich köstlich erquicken, dann aber erwachen und enttäuscht sich fern von allem Genuss sehen. Redet also 1—6 von einer

---

1) Winckler, Geschichte Israels, II. S. 255 f. findet hier einen alten Bericht von der Aufrichtung eines verfallenen Hauses einer chthonischen aus der Erde sprechenden Gottheit in Jerusalem!

2) Es ist wol möglich, dass 4b erklärende Glosse ist (Du. Mt.).

3) Ich lese V. 5 שָׂרַיִךְ (1 23. 3 14) st. זריך. Die עריצים sind dann gleichfalls nicht die Feinde, d. h. Assur, sondern die Tyrannen in Jerusalem, die Wucherer und Rechtsvergewaltiger (vgl. 1 17 den חמוץ, den Elenden, der der Gewalt zum Opfer fiel; ebenso 3 14. 5 8 ff. u. s. w.). Dass עריץ sonst nicht bei Jesaja (doch siehe zu 29 28 unten) sich findet, beweist doch gar nichts. Er kennt das Verbum ערץ recht gut (vgl. nur 2 19. 21.). Jeremia hat auch das Nomen (15 21). Es befremdet gar nicht im Munde des Jesaja (gegen Marti). Übrigens passt V. 5 bei meiner Deutung durchaus gut in den Zusammenhang.

schweren Heimsuchung der Stadt, ohne aber ihre Vernichtung vorauszusagen, so hören wir 7—9 gleichermassen von schwerer Bedrängnis. Das Wasser wird 'an die Kehle gehen' (8 8), aber doch auch nicht weiter. In letzter Stunde erscheint die Rettung (V. 7 f.). — Etwas anderes als die schwerste Heimsuchung vermag ich auch in 30 12 ff. u. 31 1 ff. nicht angedroht zu finden. Das Volk wird bis zur vollen Hilfslosigkeit niedergeworfen werden — eine Eroberung und Vernichtung Jerusalems wird nicht ausgesagt. Jahve wird selbst gegen den Berg Ṣion zu Felde ziehen, niemand vermag, ihm seine Beute zu entreissen. Den Helfer (Aegypten) wie die Hilfesuchenden (die judäischen Staatsmänner) wird er zu Fall bringen (31 3 ff.). Also die Strafe für Juda kommt sicher, ebenso sicher auch die Vernichtung von Assyrien (8^{a}. 9^{b}) und zwar vor Jerusalem, wo Jahve haust (vgl. auch 30 27 ff.), mit anderen Worten: die Stadt selbst wird ihm nicht zur Beute fallen. Jesaja hat es ja doch auch deutlich genug gesagt, dass Jahve den Assyrer zur Züchtigung aber nicht zur Vernichtung seines Volkes gerufen hat! (10 6 f.). Die Vernichtung war mit der Eroberung der Hauptstadt erreicht; sie ward verhindert, wenn diese sich hielt — also hat Jahve von Anfang die Absicht gehabt, die Jerusalem dem Feinde nicht in die Hände zu geben. Diese Stelle, die ja, soweit ich sehe, von allen als jesajanisch anerkannt wird, spricht deutlich genug. Bis zum Jahre dieser Rede (also etwa 711) hat der Prophet demnach das Kommen Assurs als zum Zwecke der Heimsuchung, nicht der Eroberung Jerusalems von Jahve verhängt angesehn. Nichts spricht dafür, dass er später anderer Ansicht wurde. Wenn Jesaja, wie seit Hackmann gern behauptet wird, seit 734 'censuit Hierosolymam esse delendam', dann müsste man doch wenigstens wenn auch nur eine Stelle von gleicher Deutlichkeit wie Micha 3 16 bei ihm aufweisen können. Das ist nicht der fall; statt dessen bedarf es einer Reihe der gewaltsamsten Eingriffe (man vergleiche nur, was Marti aus C. 18 macht!), um dies 'Dogma' festzuhalten. Es ist doch so, dass man fest überzeugt ist, Jerusalem soll nach Jesaja fallen, also können alle Stellen, die von Rettung sprechen, nicht von Jesaja stammen. Vielleicht ist auch 10 6 f. nur zufällig

der Scheere entgangen. Teilt man jenes unbeweisbare Dogma nicht, so wird man verschiedene Stellen, die nur den Fehler haben, jenem Urteil nicht zu entsprechen, dem Jesaja ruhig belassen können.

Und man wird das um so lieber tun, als aus anderen Gründen sich jener Glaube von der Uneinnehmbarkeit der heiligen Stadt für Jesaja m. E. erweisen lässt. Das Wort 'wer glaubt, bleibt' (7 9, 28 16) hat doch für ihn dadurch noch nicht seine Wahrheit verloren, dass Ahaz (Kap. 7 f.), dass die Grossen (K. 28) nicht 'glauben'. Es ergiebt sich daraus doch nur, dass *diese* nicht bleiben werden und die von ihnen betörte ungläubige oder *abergläubige* Masse. Nun aber gabs doch wirklich einen Kreis der 'Gläubigen'. Wir hören ja klar von ihm K. 8 16 ff. Die können nach Jesaja (7 9) gar nicht ins Gericht kommen. Dieser Kreis befindet sich nun doch in Jerusalem. Wie nahe legte sich da schon die Vermutung, dass Jahve, der die Seinen, die עניים sind, in Ṣion, in *Jerusalem* schützen, ihre Bewahrung eben durch die Rettung dieser Stadt bewirken werde. Dazu kam noch ein anderes. Bei Jesaja wie kaum bei einem anderen Propheten zeigt sich der hohe Flug der prophetischen Gedanken in wunderbarster Verkettung mit den der Volksreligion entstammenden Beschränktheiten. Wol ist ihm יהוה der König und Herr der Welt, der die Völker als seine Werkzeuge benutzt und bei Seite wirft, je wie es seinen Plänen passend ist. Wol ist er der Bildner der Weltgeschichte (22 11 [b]) und damit ergiebt sich, dass ein Verhandeln mit weltlichen Mächten, die ja doch nur Werke seiner Hand sind, Wahnsinn und Abfall zugleich ist (1 2 ff. 29 15. 30 1 ff. 31 1 ff.); von fern her kommt er zum Gericht über Assur nach Jerusalem (30 27 ff.), er der 'allgegenwärtige' (vergl. Jer. 23 24) und doch: er ist in wunderbarster Weise an Jerusalem gebunden! Dort, und dort allein, scheint er für Jesaja seine irdische Residenz zu haben. In dem Tempel von Jerusalem, denn nur der ist gemeint K. 6[1]), sieht er Jahve auf seinem alten Thronsitz majestätisch sitzen. Jahve Ṣebaoth wohnt

1) Gewiss nicht ein himmlischer Tempel, den Gunkel (Genesis, S. 87) und Beer (der biblische Hades 1902, S. 4) hier wieder finden.

auf dem Berge Sion, so hören wir 8 18[1]). So hat er den Sion fest gegründet (14 32). Die Berge um die Stadt her sind seine Berge, das Land sein Land (14 24). Mag er auch in heiterer Ruhe hoch über ihm thronen (18 5), so ist doch in Sion sein אור, in Jerusalem sein 'תנור' (31 9 b). Jerusalem hatte nicht blos eine glänzende Jahvewohnung. Hier hatte das älteste vorkanaanäische Heiligtum der Israeliten, welches zu Jahve in besonders nahem Verhältnis stand, der 'Jahvethron' seinen Platz gefunden. Vor diesem Thron stand Jesaja, als ihm der קדוש erschien. Wir verstehn sehr wol, wie demnach Jesaja den Sionberg — und nur ihn — als irdische Residenz Jahves empfinden konnte; wir verstehn weiter wie er gerade besonders häufig den Namen יהוה צבאות[2]) gebrauchen konnte, einen Namen, der sich ja mit Vorliebe in Verbindung mit der ארון findet; der Tempel war Wohnung des auf seinem ארון zu findenden יהוה צבאות (1 12. 29 13). Der Tempelberg ist der 'Berg Jahves' (30 29); יהוה צבאות ist geradezu 'der in Jerusalem bei der ארון zu findende Jahve'[3]).

---

1) Die Streichung dieser Worte (Winckler, Volz, Cheyne), die gänzlich willkürlich ist, zeigt wieder, wie man viel zu sehr geneigt ist, religiöse Dinge mit dem Mass gemeiner Logik zu messen. Gewiss ist der 'König der Welt Jahve' im Widerspruch zu dem auf dem Sionberge wohnenden Gott. Aber dieser Widerspruch liegt auch C. 6, liegt überhaupt schon im Gebrauch des Namens 'Jahve' vor, der doch aus polytheistischem Glauben entsprossen ist, da er 'Jahve' von andern Göttern kenntlich macht. Wir müssen uns eben daran gewöhnen, dass wir bei den Propheten wie auch bei Paulus, bei Luther, um von den gewöhnlichen Gläubigen zu schweigen, mit mancherlei Widersprüchen auf dem Gebiet der Religion zu rechnen haben.

2) Die Mehrzahl aller vorexilischen Stellen mit יה״ צבאות findet sich bei Jesaja, s. Löhr, Untersuchungen zum Buch Amos 1901, S. 37 ff. Das ist gewiss nicht zufällig.

3) Zu der Auffassung der ארון als eines Thrones vgl. meine Aufsätze „die Lade Jahves“ in den Heften des rheinischen Prediger-vereins 1900 und den „Nachtrag zur Lade Jahves“ in den Studien und Kritiken, 1901 593 ff. Es freut mich aus v. Baudissins Einleitung in die Bücher des alten Testaments 1901, zu 1. Sam. 4—6. zu ersehn, dass meine Auffassung sich mit der seinen deckt. Dagegen war es mir schon längst verwunderlich, dass eine Erklärung aus dem babylonischen Altertum, aus dem ja nachgerade alles in Israel, und nicht blos in Israel, geflossen sein soll, noch aus-

IV Letzte Periode

Daraus ergiebt sich, dass die Meinung, Jesaja habe die Eroberung Jerusalems durch die Assyrer in Aussicht gestellt, mit dem Grundgedanken des Propheten in schärfstem Widerspruch steht[1]). Sie zeigt sich demgemäss nach allen Seiten

---

stand. Rost in der Orient. Lit.-Ztg. 1902. Nr. 5 holt das bei Besprechung meines Aufsatzes nach. Die ארון ist ihm ein Götterschrein mit Götterbildnis, wie wir sie bei den Assyrobabyloniern und Elamitern kennen.

Ich halte es für sehr bedenklich, hier eine Beeinflussung Israels von der assyrisch-babylonischen Kultur anzunehmen, wie es Rost zu tun scheint. Dass die 'Lade' Jahves wie Jahve selbst etwas Israel Eigentümliches ist, was es schon bei der Eroberung Kanaans hatte, sicher nicht von den etwa durch Babel beeinflussten Kanaanäern bekam, ist mir gewiss. Dass aber die israelitischen Nomaden der Sinajhalbinsel überhaupt schon unter babylonischer Einwirkung standen, ist doch wol kaum anzunehmen. — Nun könnten sie ja von sich aus einen Kasten mit einem Gottesbild gemacht haben. Aber auch das ist schwerlich der Fall gewesen. Enthielt die Lade eine Jahvefigur, dann musste auch der Tempel in Jerusalem, in den ja die ארון überführt wurde, eine solche haben. Bekanntlich war das Gegenteil der Fall, woraus hervorgeht, dass die Lade dort kein Bildnis mehr enthielt. Dann hat sie aber überhaupt keins gehabt. Es wäre ja doch das Bild das Göttliche gewesen, die Lade für sich hatte keine Bedeutung; ihre Aufstellung im Tempel ohne Bild wäre dann zwecklos und, da Salomo wie Israel schwerlich archäologische Interessen hatten, widersinnig gewesen.

Nach Rost entwickelte sich frühzeitig daneben eine andere Vorstellung: Jahve auf dem Thronstuhle. Beide Vorstellungen sind dann in PC. verschmolzen worden. Aber schon Jeremia 3 16. Ez. 8—10. 40 ff. nehmen die ארון als Thron und auch Jes. 6 1 ff. führt auf die Fassung des ארון als eines Jahvethrones. Übrigens beschwere ich mich a. a. S. 31 nicht, wie Rost meint, über die Zusammenwerfung der Kerubim und Seraphim, halte sie vielmehr im Wesen für dieselben, wie ich auch Studien und Kr. 1901, S. 606 f. ausgeführt habe.

1) Man müsste denn annehmen, dass Jahve seinen Tempel verlassen habe, um ihn den Heiden preiszugeben (Jeremia, Ezechiel). Die Voraussetzung für diesen Gedanken war aber doch, dass in Jerusalem keine wahren Diener Jahves mehr vorhanden, dass diese vielmehr nur unter den Verbannten zu finden waren (Ez. 8—10), oder dass Jahve durch die Verbannung die Israeliten läutern und nach Jerusalem, wohin er selbst zurückkehrt, heimführen werde. Aber davon bringt Jesaja nichts. Verbannung, so-

hin unhaltbar. Erreichte aber den Assyrer gerade zu Jerusalem sein Geschick, so musste nach den Voraussetzungen des Jesaja der Triumph Jahves ein vollkommener und unleugbarer sein, so musste es vor aller Welt kund werden, dass eben Jahve, der ja in Jerusalem wohnte, über das Weltreich siegte und triumphierte. Damit aber auch dem blinden Auge diese Tat als Tat Jahves offenbar werde, soll der Fall der Weltmacht eben durch ein Wunder bewirkt werden. Die Erwartung eines solchen Wunders erklärt sich auch aus einem anderen Gesichtspunkt. Und da kommen wir noch einmal auf die Frage nach dem verbleibenden Rest zurück. Der Assyrer kommt doch zuerst als Zuchtrute in betracht. Er soll Beute machen, soll das widerspänstige Volk zertreten wie Gassenkot (10 6). Da kann nur der verschont werden, der an Jahve glaubt. Nur Jesaja und die Seinen überstehen die Gefahr. Das Volk (העם הזה) geht mit seinem König und seinen Leitern zu Grunde, das Volk nicht blos des Landes, sondern auch der Hauptstadt (C. 8). Nur von Bewahrung der עניים weiss 14 32 zu melden. Machte nun aber der Prophet einmal einen Unterschied zwischen jahvetreuen und jahvefeindlichen Israeliten, so lag es doch auch nahe, zwischen Verführer und Verführten zu unterscheiden. Und so klingt denn auch neben dem wegwerfenden העם הזה (6 9. 8 6. 28 11. 29 13) von Anfang an das von Schmerz und Zuneigung redende עַמִּי mit hindurch (3 12 ff.). Gebührt den Führern und Herren Tod, Vernichtung, so könnte doch die Volksmasse durch einen Denkzettel zur Bekehrung geführt und so zum Neubau des Staates in Jerusalem mit verwendet werden.

Tatsächlich hören wir denn nun auch in einer Reihe von Reden, die in unmittelbarer Erwartung des Gerichts verfasst sind, von voller Vernichtung der Grossen. Wie des Königs Hausminister den Tod in der Verbannung in Aussicht gestellt wird (22 15 ff.), so wendet sich die Rede 28 5 ff. gegen die Führer des Volkes (משלי העם 28 14), gegen Priester und

---

weit sie sich überhaupt bei ihm findet, ist gleichbedeutend mit Vernichtung (5 13 ist wol, s. o. S. 106 Anm., כלה st. גלה zu lesen; 6 12 ist zu streichen; 10 4?! 22 15 ff.). Der 'heilige Rest' verbleibt eben. Er ist in Jerusalem; mit ihm und für ihn wird und muss Jerusalem erhalten bleiben.

Propheten (28_{7}). Sie werden sicher bei dem Kommen des Gerichtes zu schanden werden (28_{13} ff.). Die Herren und Aussauger sollen wie Staub, wie Spreu verfliegen (29_{5}). Sie, die ihre Pläne so tief verstecken, sich klüger dünken als 'Jahve', der sie gebildet, werden gründlich zu schanden werden, wenn Jahve sich in wunderbarer Weise an seinem verblendeten Volke verherrlicht (29_{13} ff.). Kommt die Zeit der Erlösung, so wird gewiss diesen Bedrückern (עריץ) und Spöttern (לֵץ), die da Unheil ausbrüten (שֹׁקְדֵי אָוֶן), welche durch geschickte Worte einfältige Leute zu Dingen verleiten, die ihnen als Unrecht vom Richter ausgelegt und bestraft werden, ein Ende bereitet[1]).

---

1) Der Beweis, dass Kap. 29 von V. 11 an (etwa mit Ausnahme von 13 f. 15) unecht sei (Duhm, Mt., Cheyne), ist nicht erbracht. Es liegt ein guter Gedankengang vor. Wenn die schreckliche Heimsuchung kommt und mitten aus der Not die plötzliche Errettung, so wird das Volk starr, betäubt, wie betrunken sein. Denn es ist auf das alles nicht durch das Verständnis der prophetischen Worte vorbereitet (29_{1-9}). Jahve hat einen רוח תרדמה über die Leute ausgegossen, ihre Augen verblendet. So stehen sie der Offenbarung des Propheten ganz fassungslos gegenüber, sie ist ihnen wie ein versiegeltes Buch, wie eine Drucksache für Analphabeten. Weil das Volk durch die vielen menschlichen Satzungen, durch deren Innehalten es wahre Gottesfurcht zu zeigen meint, vollkommen Jahve entfremdet ist, muss Er ein Übriges tun, um es aufzurütteln und ihm zu zeigen, dass seine Weisen vor Ihm Narren sind. Es ist nicht gesagt, dass das הפלא ופלא (V. 14) nur durch Strafe sich vollzieht. Es kann ein wunderbares Handeln sein, welches sich wol in Heraufführung einer plötzlichen Heimsuchung wie einer ebenso plötzlichen Rettung äussert. Natürlich mit der Weisheit und Herrschaft der klugen Politiker hat es dann ein Ende. Denn dann wird Jahve ein Wunder wirken. Er wird dem Volk die Ohren und Augen öffnen, den Bedrückten und Armen Freude und Jubel bereiten und den Missetätern ein Ende setzen. Ich meine, dass so bis 21 sich ein glatter Gedankengang aufweisen lässt. Dazu kann man bei keinem Vers den Beweis führen, dass er sprachlich und inhaltlich erst viel später entstanden ist, ganz abgesehen davon, dass die behauptete Abhängigkeit von späteren Schriftstellern ja ebenso zu einer Abhängigkeit der späteren Schriftsteller gemacht werden kann (V. 16 vgl. Jes. 45_{9}. V. 18 vgl. Jes. 42_{18}). Unter עריץ an den Syrer (Du.), an Antiochus Epiph. (Marti) zu denken, liegt nach dem Zusammenhang ganz und gar nicht nahe. Es ist hier von inneren Schäden des Volks, also von inneren Feinden die Rede. —

Die Politiker, die stets nach Ägypten schielen, sich auf irdische Macht und nicht auf den Arm des Herrn verlassen, gehn sicher zu Grund (31 2.). Sie und die Macht, deren Hilfe sie erhoffen, werden zu schanden. Jahve wird, wenn er zur Strafe gegen Sion erscheint, mit ihnen zu Gericht sitzen, sie erbeuten und sich nicht wegnehmen lassen (31 8 f.). Dem entspricht dann, was die wol in gleiche Zeit zu setzende Klage 1 21—26 ausführt, dass das Silber Sions zu Schlacken, d. h. seine Herren zu Narren, geworden sind. Das kommende Gericht wird diese Schlacken beseitigen, es wird die Stadt, deren Erhaltung doch auch hier vorausgesetzt scheint, mit guten Leitern und Richtern versehn und so die gute alte Zeit wieder aufleben lassen.

Das Gericht vollzieht sich demnach durch Assur und zwar vor Jerusalem. Also hat Jesaja mit einer schweren Niederlage der Judäer im Kampf mit der Weltmacht gerechnet. Davon redet ja nun auch ausdrücklich C. 28 ff., insonderheit 30 13 ff. Die Macht des Staats wird zerbrochen; prahlen sie damit, dass sie auf schnellem Rosse in der Schlacht dahersprengen, heranfliegen wollen, so sollen sie *davon*sprengen, *davon*fliegen, wenn der Feind angreift, so dass nur noch vereinzelte Flüchtlinge zu finden sind. Bei dieser Gelegenheit wird der Prophet sich die Vernichtung seiner Feinde gedacht haben — kaum aber zugleich die Vernichtung der Gesamtmasse. Denn dem verfolgenden Feind tritt ja Jahve selbst mit überlegener Macht gegenüber, indem er ihn durch ein offenbares Wunder zu Boden schlägt (wol durch die Pest) 17 12—14. 28 10. 16 ff. 30 27 ff. 31 8 f.). Und von dieser Tat erhofft er nun einen vollen Wandel auch in der Gesinnung des Volkes, Denn nun müssen der verblendeten Masse die Augen aufgehen, nun müssen sie ja erkennen, dass ihre Führer Verführer

Anders ist es mit 29 22—24, die ich nicht für jesajanisch halten kann. Die ‘Erlösung’ Abrahams ist im Munde Jesajas ebenso auffallend wie das starke Hervorheben des יעקב und der Ausdruck קדוש יעקב statt des sonst üblichen קדוש ישראל. Jesaja setzt nie Juda = יעקב. Es könnte höchstens Bezeichnung des Gesamtvolkes sein (8 17). An eine Errettung aber Jakobs, d. h. des Nordreichs oder des Nordreichs *neben* dem Südreich hat er nie gedacht. So passen 22—24 nicht zu den jesajanischen Gedanken.

waren und der einzige richtige Leiter und Lehrer Jahve und sein Prophet ist. Darum erscheint es im Gange der jesajanischen Gedanken nur begründet, wenn in den Kapiteln 29 ff. neben dem Gerichte sich sofort die Verheissung findet. Wenn auch die Übergänge schroff sein mögen (so etwa 30 17 f., 31 4 f.), so kann man zwar annehmen, dass hier Stücke verschiedener Reden zusammengefasst sind, ist aber noch nicht genötigt, jesajanische Abfassung der verheissenden Teile zu leugnen. Wenigstens scheinen auch hier wesentlich Geschmacksurteile vorzuwalten, bei deren Wertung man nicht vorsichtig, nicht misstrauisch genug sein kann. Nach meiner Auffassung hätte der Prophet sich die Sache nun folgendermassen gedacht: Bei dem Zusammenprall der Assyrer wird Judas Macht und Stolz zerbrochen, die Grossen kommen um, das Heer flieht. Jerusalem wird durch Jahves Eintreten gerettet. So hat Jesaja und sein Kreis recht gehabt, sie haben sich in trüber Zeit bewährt, um ihretwillen hat Jahve seine Stadt beschirmt, so werden sie die Grundlage der neuen Gemeinde bilden. Sie werden jetzt die Leitung in die Hände bekommen. Und es wird nun eine Lust sein, das Staatswesen zu leiten. Nun kehrt die alte gute Zeit wieder (1 26). Die frivolen Spötter (לץ), die Bedrücker des Volks (עריץ), die Rechtsverdreher und Vergewaltiger (מחטיאי אדם בדבר), überhaupt alle das Böse wollende (שקדי און) Männer sind beseitigt (29 20 f.). Nun können die Bedrückten, die Wittwen und Waisen aufatmen und jubeln (29 19), sie haben nichts mehr von ihren Peinigern zu fürchten, auch nicht mehr von der diesen nachlaufenden Masse Hohn und Spott, Zwang und Not zu erleiden. Denn das Volk, welches bis dahin des Propheten Wort ganz verständnislos anhörte, wird jetzt nicht mehr blind, nicht mehr taub sein (29 10 ff.). Hatten sie bisher von den Sehern und Lehrern verlangt, dass sie ihnen nach dem Munde reden, sie mit den anderes, als sie es wünschten, fordernden Wegen (Befehlen) des 'Heiligen Israels' verschonen sollten, so werden sie jetzt den göttlichen Worten, die ihnen ihre Lehrer vorführen, lauschen und ihnen entsprechend den Weg wählen (30 10 f. 20 f.). Dieser Wandel wird natürlich die Beseitigung alles abgöttischen Wesens und Krams zur Folge haben (30 22). Einem so bekehrten Volk muss und kann sich Jahve

nun gnädig erweisen. Er wird für Nahrung (Brot und Wasser)[1] nicht nur zur Genüge sorgen, sondern alle Schleusen des Reichtums wird er seinem Volk erschliessen, das nicht mehr zu weinen braucht, da der Herr seine Bitte sofort erhören wird. Ja, selbst die Natur wird ihre Kräfte erhöhen (30 26). Das alles steht dicht bevor (29 17). Wenn das Gericht kommt, der Tag des Mordens, da die Türme fallen, erscheint sofort auch die Zeit, dass Jahve den Bruch seines Volkes verbindet und die Wunden heilt.

Es kam, wie Jesaja gesagt: der Assyrer rückte heran, bei Elteke zerstob vor ihm die Macht der philistätisch-judäischen und ägyptischen Truppen. Jerusalem wurde blockiert. Plötzlich zog der Assyrer ab, ohne die Stadt erobert zu haben. Nun musste dann auch der letzte Teil der Weissagung in Erfüllung gehen. Das geschah nicht, und so kann man verstehen, dass der Prophet innerlich gebrochen war und jetzt an der Zukunft des Volkes und zwar des ganzen Volkes zu verzweifeln schien. Diese Stimmung verrät uns C. 22. Dasselbe scheint, so schwer es auch im einzelnen sich fügen will[2], doch auf den Jubel des Volkes zu gehn, welcher beim Abzug der Assyrer ausbrach. Sie prahlen und jauchzen, als hätten sie einen Sieg errungen. Dabei haben sie keine Helden aufzuweisen, die in der Schlacht fielen. Ihre Führer ergriff man auf der Flucht, fing genug Flüchtlinge weg. Wenn das Volk nun bei dem Abzug prahlt und nicht die Hilfe Jahves erkennt, so sieht der Prophet, dass alle Hoffnung fahren zu lassen, dass seine Weissagung aufzuheben ist. Und so kommt es zu dem einzigen und darum so besonders ergreifenden Gefühlsausdruck des gewaltigen Mannes. Er muss bitter weinen, weil die שד בת עמי ihm vor Augen steht. Die Heimsuchung der Stadt war doch schwer genug. Von allen Seiten

---

1) Streiche צר und לחץ V. 20, so Marti.

2) Am glücklichsten scheint mir noch Marti mit seiner Ausscheidung. Nach ihm würde man 1—5. 12—14. als jesajanisch zu halten haben. Es wäre eine Strafrede und Drohrede gegen die leichtsinnigen Judäer, die sich auch durch die assyrische Heimsuchung (701) nicht haben belehren lassen. Die plötzliche Rettung hat nicht Einkehr (Röm. 2 4), sondern Prahlerei und Schwelgerei gewirkt.

drängten die Feinde. Das führte wol zu Angst, zu Gegenwehr, aber doch nicht zum Vertrauen auf Jahve. Brachte dieser das Gericht, damit es Weinen, Klagen, Not, Umkehr wirken sollte — so hatten Leichtsinn und Schwelgerei den Sieg davongetragen. Das ist Todsünde, die Jahve nicht vergeben kann, und zwar eine Todsünde, die hier vom ganzen Volk begangen wurde. Die Rede bedeutet so eine Aufhebung der Zukunftshoffnungen des Jesaja. Sie erklärt sich aber nur, wenn der Prophet eine schwere Enttäuschung erlitt. Sie erklärt sich nicht, wenn er stets in sich gleich bleibender Weise das Volk als verstockt, als unentrinnbarem Vernichtungsgerichte entgegeneilend aufgefasst und dargestellt hätte[1]. —

Es ist also Jesaja, bei dem wir zuerst die Idee des „heiligen Restes“ finden. Er hat mit dieser, in schweren Kämpfen errungenen Idee auch Ernst gemacht, einen „heiligen Rest“ um sich gesammelt, um durch ihn seinen Staat, sein Vaterland zu retten. Wenn er nun gegen den Schluss seines Lebens an dieser Rettung zu verzweifeln scheint, so ist damit ja noch nicht gegeben, dass der Gedanke eines „heiligen Restes“ und der „heilige Rest“ selbst mit ihm dahinstarb. Es fragt sich, ob wir beides weiterhin verfolgen können.

---

1) Mit Absicht sind die Abschnitte Jes. 9 1—6. Jes. 11 1—9 nicht berücksichtigt worden. Ihre jesajanische Abfassung ist stark, wenn auch nicht mit durchschlagendem Erfolg (s. zuletzt Nowack, die Zukunftshoffnungen, S. 50 ff.) bezweifelt worden. Ausserdem tragen sie für den Gedanken des „Restes“ nichts aus.

Besonders behandelte Stellen:

312970

Meinhold
Studien zur israelitischen religionsgeschichte.